دكتور مصطفى النشار
أستاذ الفلسفة القديمة
بكلية الآداب - جامعة القاهرة

نظرية المعرفة عند أرسطو

(الطبعة الرابعة)
٢٠٠١
مزيدة ومنقحة

الناشر
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

الكتـــــاب: نظرية المعرفة عند أرسطو

المـــؤلــــف : د. مصطفى النشار

رقم الإيداع : ١٤٨٧٦/٢٠٠٠

الترقيم الدولى : ISBN

977 – 303 – 284 -1

تاريخ النشر : ٢٠٠١

الناشــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون - الدور الأول - شقة ٦

☎ ٦٣٦٢٥٦٢ — فاكس/ ٦٣٧٤٠٣٨

المكتبــــة : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

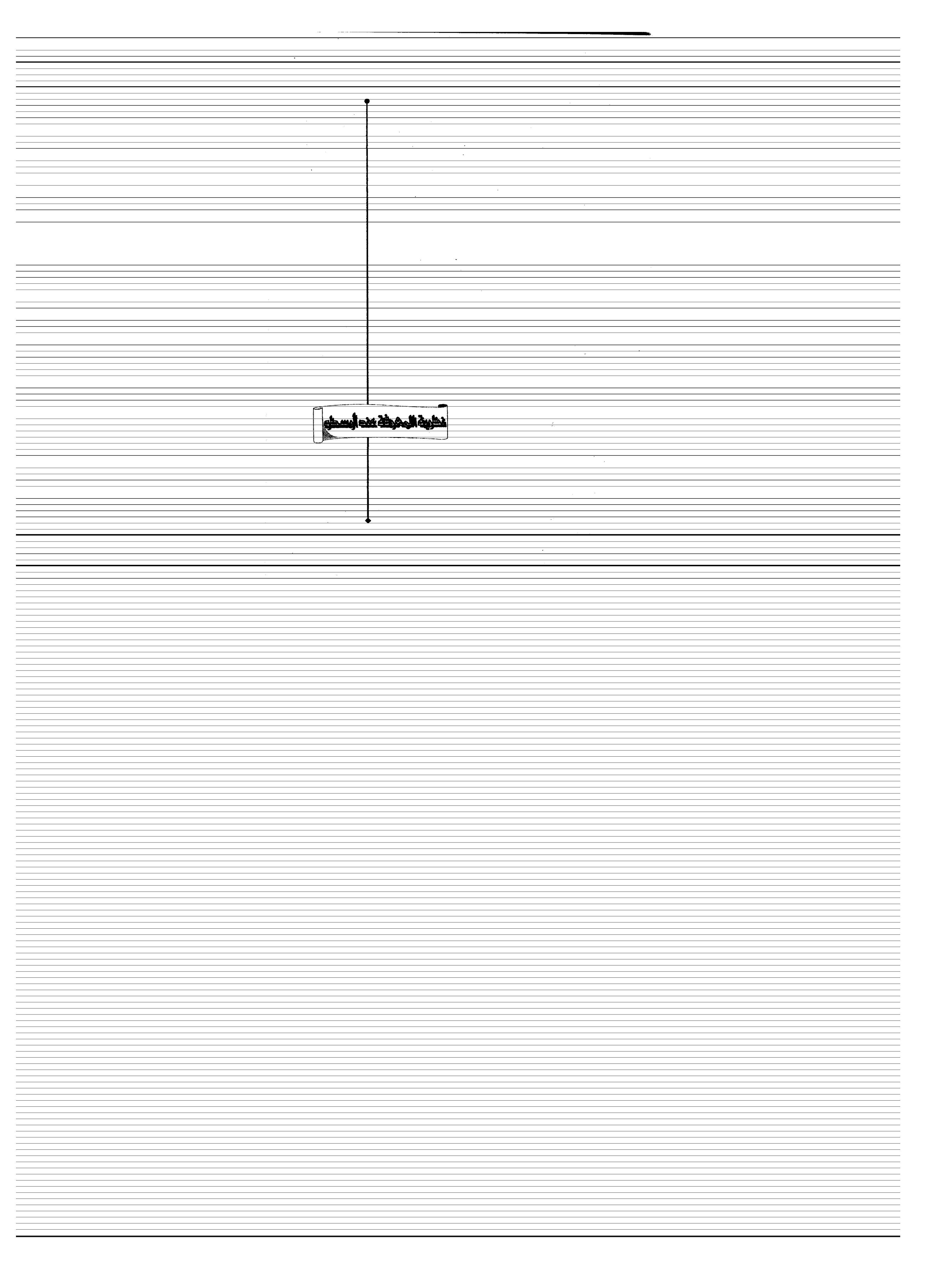
☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابــــع : مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)

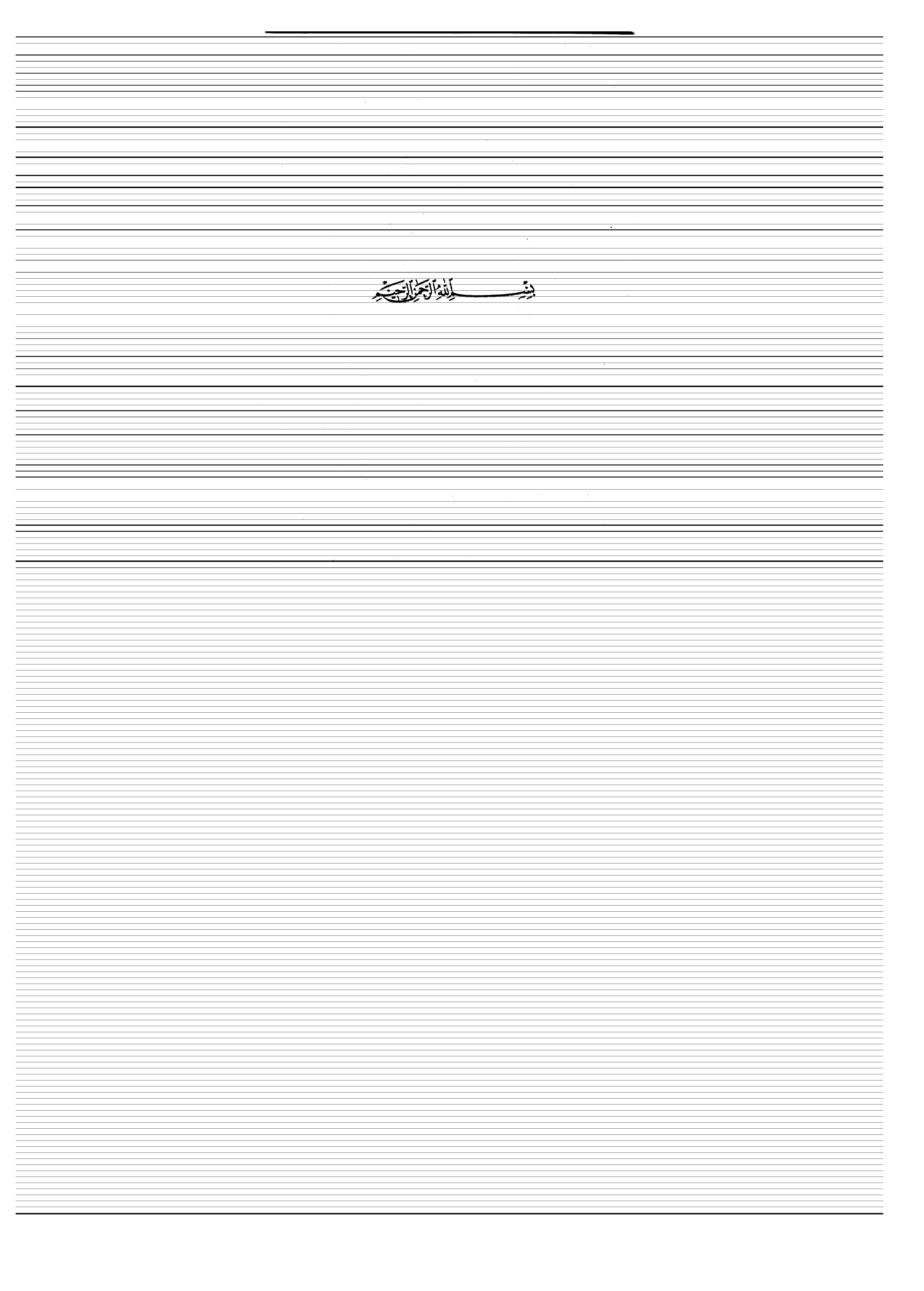
☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

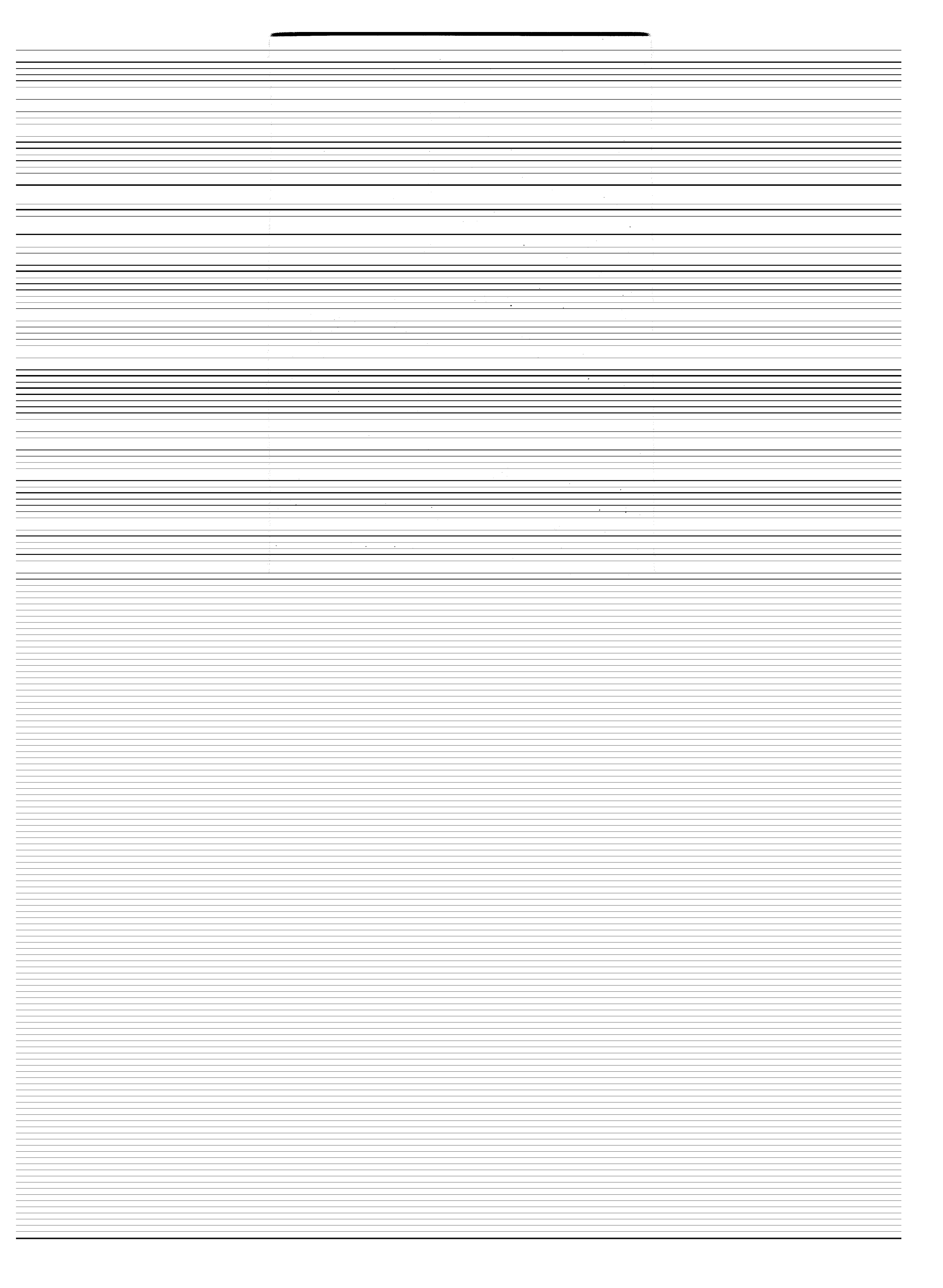
www. alinkya.com/kebaa

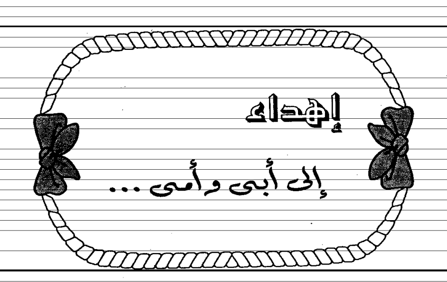
e-mail: qabaa@naseej.com

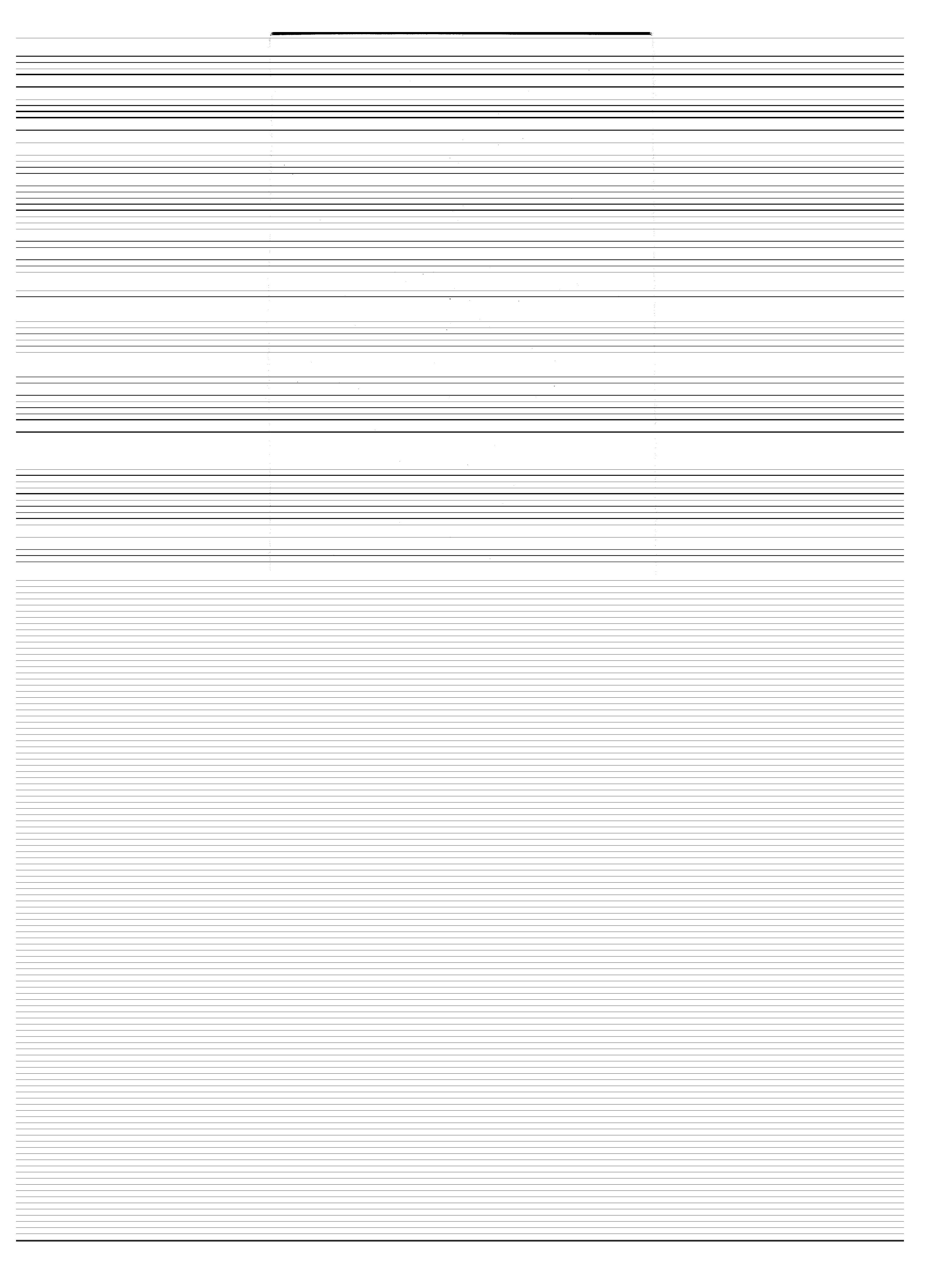

نظرية المعرفة عند أرسطو




بسم الله الرحمن الرحيم




إهداء
إلى أبى وأمى ...



تصدير الطبعة الرابعة

مرَّ خمسة عشر عاماً على صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٥م، وطبع بعد ذلك طبعتين وزعت على القارئ العام داخل مصر وحدها، وذلك يدل على الأهمية المتزايدة للفكر الأرسطى الذى لم يفقد أهميته يوماً من الأيام منذ القرن الرابع قبل الميلاد. فقد تطور الفكر الأرسطى متأثراً بكل ما حملته القرون التالية لأرسطو من تطورات فلسفية وعلمية؛ فأرسطو الذى شرحه الاسكندر الأفروديسى و ثامسطيوس اختلف بلا شك عن أرسطو الذى شرحه الشراح المسيحيون والمسلمون، وأرسطو الذى عرفه بيكون ومل فى مطلع العصر الحديث كان بلا شك غير أرسطو الذى نجده حينما نقرأ نصوص أرسطو؛ فقد اصطبغ أرسطو عند اشراحه بأيدلوجيتهم الفكرية حيث تأثروا فى شرحهم له بما حدث فى عصورهم من تطورات جعلت الفكر الأرسطى يتجلى فى صور متعددة اختلفت من عصر إلى عصر فأرسطو الذى قدمه الشراح اليونان، غير أرسطو كما قدمه شراح مدرسة الإسكندرية، غيره عند الشراح العرب ... إلخ.

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن النص الأرسطى قابل لأن يُقرأ من زوايا متعددة قابل للتأويل بأكثر من صورة، وقابل لأن يستجيب لمتطلبات قارئه فى مختلف العصور بصورة تجعل من النص الأرسطى معيناً لا ينضب من الإمكانيات الممكنة فيبدو فى أحيان كثيرة أكثر معاصرة وأكثر قابلية

للتطور مما كان يظن الشراح عبر العصور السابقة[*].

ولازلت أذكر كيف بدأت أفكر فى دراسة "نظرية المعرفة وعلاقتها بنظرية العلم عند أرسطو"، وكيف دهش لذلك أساتذتى وزملائى من أعضاء مجلس قسم الفلسفة حينما تساءل بعضهم: ألدى أرسطو نظرية معرفة، ونظرية علم؟! إن اصطلاحات نظرية المعرفة، ونظرية العلم اصطلاحات جديدة لم يعرفها أرسطو ولم يعرفها شراحه ولا عصره!! ويومها كان ردى عليهم أننى إن لم أدرس أرسطو من هذه الزاوية الجديدة ومن خلال اصطلاحات عصرى، فما الفرق إذن بين دراستى أنا وبين دراسة الاسكندر الأفروديسى أو دراسة ابن رشد له؟!! يومها قلت أنه على الرغم من عدم معرفة أرسطو لهذه المصطلحات بمعناها المعاصر إلا أنه قد أدرك جوهر هذه المعانى وعبر عنها بمصطلحاته الخاصة وكان أول من درس المعرفة الإنسانية بمختلف صورها الحسية والعقلية، وكان أول من أدرك التكامل بين أدوات الإنسان المعرفية فى إدراك الحقيقة وسد بذلك نقصاً فى رؤى أستاذه أفلاطون وفى رؤى معاصريه والسابقين عليه من الفلاسفة وخاصة من عرفوا بالسوفسطائيين. فضلاً عن أنه كان أول من شغل بتعريف العلم وحاول بطرق شتى التمييز بين العلم واللاعلم، وطبق هذه الرؤية فى دراساته وأبحاثه فى مختلف العلوم. فكان بذلك أول فلاسفة العلم بالمعنى الدقيق، كما كان أول من أسس بدقة لتلك العلوم من المنطق والفلسفة، حتى علوم الحياة وعلم النفس.

(*) انظر كدليل على ذلك كتاب ((العلم فى منظوره الجديد)) من تأليف روبرت أغروس وجورج ستانسيو، ترجمة د. كمال خلايلى الذى صدر عن سلسلة عالم المعرفة بالكويت، انظر عرضنا له وتعليقنا عليه فى كتابنا ((بين قرنين - معا إلى الألفية السابعة))، الصادر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٠.

إن مساحة اهتمامات أرسطو المتسعة ورؤيته الشاملة لا تزال تبهر كل من تبحر فى دراسته واهتم بقرائته حتى الآن.

ولا شك أن القارئ العزيز سيدرك مدى هذا الإبهار الأرسطى حينما يطلع على هذه الدراسة حول نظرية المعرفة عند أرسطو، لأنه سيجد أنه أمام فيلسوف وعالم يفحص بدقة كل جزئية من جزئيات أدوات المعرفة عند الإنسان، وكان أول من تجرأ على بيان الفروق المعرفية بين الإنسان والحيوان، وذلك بعد أن ميز بين الكائنات الحية من خلال دراسته وأبحاثه حول ماهية النفس واستطاعته التمييز بين قوى النفس المختلفة وما تؤديه النفس من وظائف تختلف من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان.

إن هذا الربط الذى أقامه أرسطو بين دراسة النفس ودراسة قوى المعرفة الإنسانية مكنه من إدراك أن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على إدراك الحقيقة، وهو الذى يستطيع وحده الوصول إلى اليقين إذا ما استطاع استخدام كل قواه المعرفية مبتدئاً باستقراء الظواهر المختلفة مستخدماً حواسه، ثم التدرج فى استخدام العقل مبتدئاً بتحليل المعطيات التى نقلتها إليه الحواس ثم محاولته تفسير تلك الظواهر باستخراج القوانين المفسرة لها باستخدام المزيج من العقل التحليلى الاستنباطى والعقل الحدسى.

إن عبقرية أرسطو فى اعتقادى تكمن فى محاولته الإلمام الشامل بكل جوانب أى مشكلة يتعرض لدراستها، فضلاً عن قدرته اللا محدودة على تحليل عناصر هذه المشكلة وتفسير كل عنصر من هذه العناصر عبر رؤية فلسفية –



علمية شاملة. وسواء اتفقت معه أو اختلفت فإنه يظل جديراً بالاحترام لأنه استخدم كل قدراته الحسية والعقلية فى الفهم كما أنه حاول بقدر استطاعته الاستفادة من كل الرؤى والتفسيرات السابقة أياً كان مصدرها.

كل ما هنالك أن على القارئ العزيز أن يدرك أن الفرق الكبير بين رؤية أرسطو حسب منطق عصره، وبين رؤيتنا نحن حسب منطق عصرنا، أن أرسطو كان يتصور أن بإمكان الإنسان أن يصل إلى اليقين التام إذا ما استنهض كل قواه المعرفية ونجح فى استغلالها جميعاً. أما نحن فنؤمن بكل تواضع حسب المنطق العلمى لعصرنا أنه ليس فى استطاعة الإنسان أياً كانت قدرته على استخدام قواه المعرفية وما يبتدعه كل يوم من آليات وآلات جديدة تساعده على الفهم والاكتشاف والتفسير أن يصل إلى اليقين المطلق بصدد أى شىء!!

إنه فارق العصر بيننا وبينه، فقد كان لديه ثقة مطلقة فى العقل البشرى وفى إمكانية وصوله إلى اليقين التام، أما نحن فبقدر اتساع الرؤية وبقدر اتساع أفق المعرفة التى أصبحت لا محدودة فنؤمن بأن البحث العلمى لم ولن يتوقف عند حد، وأن اليقين التام مطلب لا يمكن لأى إنسان أن يحققه، بل يظل كل ما نتوصل إليه من معارف هى فروض قابلة للتكذيب فى أى وقت!!

عزيزى القارئ، لقد زودت هذه الطبعة الجديدة بثلاث ملاحق أولها عن أرسطو وحياته ومؤلفاته وصورة عامة لفلسفته حتى تتعرف على ملامح هذه الشخصية الكبرى فى تاريخ الفلسفة وتعرف كيف تطورت حياته الفكرية وكيف جاءت مؤلفاته ومذهبه الفلسفى مرآة تعكس هذا التطور الفكرى.



والثانى تضمن عدة نصوص من كتاب النفس، وهو الكتاب الرئيسى الذى تعد هذه الدراسة قراءة معاصره له. أما الملحق الثالث فهو عن شارح أرسطو الأكبر فى الزمن القديم الاسكندر الأفروديسى، ذلك الشارح الذى كان صاحب أول مقالة عن "العقل" فى تاريخ الفلسفة، تلك المقالة التى شرح فيها نظرية أرسطو حول العقل وقدم فيها رؤية جديدة حول العقل الإنسانى وقواه المعرفية، هذه المقالة كانت سببا فى سلسلة طويلة من المقالات والأبحاث والدراسات حول العقل الإنسانى وملكاته عند الكثيرين بدءً من ثامسطيوس ثانى أكبر الشراح لأرسطو بعد الاسكندر مروراً بالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد من فلاسفة الإسلام وصولاً إلى أحدث الدراسات الفلسفية والعلمية حول العقل الإنسانى وحدود معرفته وكيفية تمام هذه المعرفة ومداها.

إن هذه الصفحات التى قدمناها حول الاسكندر الأفروديسى توضح مكانته فى الفكر الفلسفى عامة وفى المدرسة المشائية الأرسطية على وجه الخصوص ولذلك فهى مهمة أيضاً فى استكمال الصورة العامة لهذه القراءة المعاصرة لنظرية المعرفة عند أرسطو. فقد كانت لآراء الاسكندر وشرحه أهمية خاصة فى إلقاء الضوء لأول مرة على ذلك النص الأرسطى الخطير فى كتاب "النفس" حول مفارقة القوة الفاعلة من العقل الإنسانى. ذلك الضوء الذى ظل يتوهج ويتوهج حتى أصبحت مشكلة "العقل" واحدة من أكبر المشكلات الفلسفية فى تاريخ الفلسفة الغربية والإسلامية.

وبعد، فأتمنى أن نكون فى هذه الطبعة وبإضافة هذه الملاحق قد استكملنا بعض صور النقص التى نبهنا إليها تلاميذنا الأعزاء ولبينا حاجة

لدى القراء الأفاضل الذين كانوا فى حاجة إلى معرفة من هو أرسطو قبل أن يطلعوا على نظريته فى المعرفة، وأن يعرفوا شيئاً عن الاسكندر الأفروديسى قبل أن يقرأوا حول شرحه الذى سبَّب كل هذا الجدل حول العقل الإنسانى وقواه المعرفية.

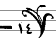
وكلنا أمل فى أن تلقى هذه الطبعة الجديدة اهتماماً أكبر من جماهير القراء بالإضافة إلى اهتمام الدارسين للفلسفة اليونانية عموماً وللفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص.

وعلى الله قصد السبيل

د. مصطفى النشار

القاهرة - مدينة نصر

فى ٢٠٠٠/٧/١٨



▣▣ تصدير الطبعة الثالثة ▣▣

مرت عدة سنوات منذ ظهور الطبعة الثانية من الكتاب عام ١٩٨٧م قضيت ستة منها فى دولة الإمارات العربية المتحدة للعمل بجامعتها وتابعت باهتمام نفاد هذه الطبعة بكاملها دون تدخل من جانبى بأى صورة من الصور الذى جرى العرف عليها فيما يخص الكتب الجامعية التى تصدر عن دار المعارف. وعلى الرغم من أن تلك الطبعة لم تأخذ نصيبها من الدعاية أو من الاهتمام الإعلامى بمثل ما حدث مع الطبعة الأولى التى تفضلت الصفحة الثقافية بصحيفة الأهرام بإخبار القارئ عنها، كما كتب عن الكتاب ككل الأستاذ عبد الفتاح البارودى فى عموده اليومى "للنقد فقط" بصحيفة الأخبار.

وإن دل هذا على شىء فإنما يدل على تنامى الاهتمام المعاصر للقارئ المصرى على وجه الخصوص[١] بما يكتب من قبل المتخصصين عن أرسطو عامة وعن نظريته فى المعرفة بوجه أخص. وفيما أعلم أن هذه هى الدراسة الأولى فى هذا الموضوع فى اللغة العربية على الأقل.

والحقيقة أن أرسطو من بين فلاسفة اليونان خاصة وفلاسفة العالم عامة يلقى من القارئ الاهتمام وذلك لأنه واحد من أشهر فلاسفة العالم. وربما استحق لأسباب كثيرة أن يكون أكثرهم أهمية لأنه كان من أكثرهم أصالة وعمقا فى فكره الفلسفى والعلمى، كما كان أكثرهم بلا شك تأثيرا فى تاريخ الفكر العالمى. وليس أدل على ذلك من أنه ظل هو "الفيلسوف و العالم" بألف ولام التعريف لأكثر من عشرين قرناً من الزمان، وظلت فلسفته وعلومه هى "الفلسفة" و "العلوم" بألف ولام التعريف طوال هذه القرون.

(١) أقول ذلك لأننى أعلم أن طبعات الكتب الجامعية لا تعرض بالمعارض الدولية التى تقام فى الدول العربية والأجنبية والتى تشارك فيها دار المعارف. وأتمنى أن تزال العقبات أمام هذا الأمر فى المستقبل القريب بقرار من رئيس مجلس إدارة دار المعارف.



ومن ذلك نستطيع أن نفهم سر الاهتمام بأرسطو الذى كان له فضل تأسيس الفلسفة كعلم له أصوله ومنهجه وغايته، كما كان له فضل تأسيس معظم العلوم المعروفة مثل المنطق وعلم النفس وعلم الأخلاق وعلم السياسة، فضلا عن العلوم الطبيعية المختلفة كعلم الطبيعة والفلك وعلوم الحياة وخاصة علوم الحيوان.

ونحن وإن كنا قد ركزنا اهتمامنا فى هذا الكتاب على دراسة نظرية المعرفة التى تعتبر هى الجزء الأهم فى فلسفته بعد الميتافيزيقا، فإننا قد قدمنا كتابا آخر عن نظريته فى العلم [1]، وكتبنا العديد من الدراسات عن جوانب من فلسفته [2]. ولا يزال الكثير من جوانبها الأخرى يحتاج منا إلى دراسات أخرى نتمنى القيام بها فى المستقبل القريب بإذن الله.

على كل حال، أتمنى أن يسهم هذا الكتاب وما قمنا به من دراسات أخرى فى ميدان الفلسفة الأرسطية فى سد نقص نراه فى المكتبة العربية التى لا تزال تفتقر إلى دراسات جادة فى ميدان الفلسفة اليونانية عموما والفلسفة الأرسطية خصوصاً، كما أتمنى أن تحظى هذه الطبعة من الكتاب باهتمام أكبر من الدراسين والقراء على حد سواء.

والله ولى التوفيق

د. مصطفى النشار

القاهرة فى ١٨/٨/١٩٩٤م

---

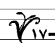
(١) وهذا الكتاب طبعة دار المعارف أيضاً. وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٦م.

(٢) انظر ما كتبناه عنه فى كتابنا: "فلاسفة أيقظوا العالم" بعنوان "أرسطو واكتمال المشروع الحضارى اليونانى". والذى صدرت طبعته الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين بدولة الإمارات عام ١٩٩٠م.
وانظر دراستنا لنظريته فى المغالطات التى نشرت فى كتابنا "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة" ك١ - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الذى نشرته وكالة زووم برس للإعلام عام ١٩٩٢م بالقاهرة.

تصدير الطبعة الأولى

إن تقديم أرسطو وفلسفته إلى اللغة العربية قديم قدم الحضارة العربية التى بدأت مع الصحوة الإسلامية الكبرى فى القرن الثانى للهجرى؛ فلم تمر ثمانون عاماً من خلافة بنى العباس حتى استطاع المترجمون - على اختلاف أجناسهم - فى ظل الدولة الإسلامية نقل معظم مؤلفات أرسطو. ولم يكتفوا فى هذا بنقله عن اللغة السريانية وغيرها من اللغات التى كانت شائعة آنذاك، بل استطاع بعضهم أن ينقل بعضها عن اللغة اليونانية مباشرة.

ولم تتوقف بعد ذلك حركة الاهتمام بمؤلفات أرسطو؛ حيث استمر تنقيحهم لتلك الترجمات وإضافة الشروح والتعليقات عليها. ومنذ ذلك التاريخ نستطيع أن نتتبع تطور الدراسات الأرسطية والاهتمام بها فى البيئة العربية من خلال ثلاث مراحل رئيسية؛ كان أهمها بالطبع تلك المرحلة الأولى التى اهتم فيها أجدادنا من المسلمين بتشجيع نقل المؤلفات الأرسطية والمثابرة على فهمها وشرحها وتحليلها فكان لهم من هذه الناحية فضل الحفاظ على الكثير من النصوص الأرسطية من الاندثار والضياع.



وعلى الرغم مما حدث من أخطاء خاصة بنسبة بعض المؤلفات إلى أرسطو ولم تكن له مثل ما سمى فى التراث الإسلامى بأثولوجيا أرسطوطاليس الذى كان فى الحقيقة هو بعض تاسوعات أفلوطين التى أخطأ عبد المسيح بن ناعمة الحمصى ونسبها إلى أرسطو، مما سهل من مهمة فلاسفة الإسلام من الموفقين بين الدين والفلسفة فى التوفيق بين فلسفة أرسطو الإلهية وبين ما جاء

به الإسلام إلا أن هذه الأخطاء[1] لا تقلل من ذلك الجهد الكبير الذى بذله مترجمو وشراح هذه المرحلة فى نقل التراث الأرسطى - بما فى ذلك نصوص أرسطو ونصوص شراحه من اليونانيين كالإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس - والتعليق عليه والإفادة منه، ثم تصديره بعد ذلك - بهذا الثوب الإسلامى - إلى الغربيين منذ عصر النهضة؛ إذ كان الجانب الأكبر من فهم هؤلاء لأرسطو من خلال الترجمات والشروح العربية التى نقلت برمتها إلى اللغة اللاتينية، ويكفى فى ذلك ذكر ابن رشد - الذى لقب فى التراث الغربى بالشارح الأكبر لأرسطو - كمثال يوضح إلى أى حد اعتمد الغربيون على الشروح العربية.

أما المرحلة الثانية فتتمثل فى إعادة الاهتمام بأرسطو فى مطلع هذا القرن حيث بدأ الاهتمام فى ذلك الوقت باحياء التراث الفلسفى الإسلامى ليواجه تلك الموجة الغربية العارمة التى تمثلت فى محاولة نقل جوانب الفلسفة الغربية الحديثة متمثلة فى تياراتها المادية من فلسفة التطور إلى الماركسية والوضعية والبراجماتية. صاحب هذا الاهتمام باحياء التراث العربى اهتماما آخر ببيان مواطن الأصالة فيه، وارتبط هذا كله بالكشف عن أهمية فلسفة أرسطو بالنسبة لهذا التراث. وكانت هذه فى البداية دعوة يتبناها المستشرقون ثم تبناها تلامذتهم من العرب. ونتج عن كل ذلك هذا الاهتمام الواسع بإعادة النظر فى التراث الإسلامى ودور التأثير الأرسطى فيه، وكان باكورة ذلك تلك الدراسة الرائدة التى قدمها الدكتور إبراهيم مدكور عن مكانة الأورجانون

(١) لقد نسب إلى أرسطو مؤلفات أخرى لم تكن له مثل "مختصر كتاب العلل" لأبرقلس وكتاب "التفاحة" وكتاب "سر الأسرار" ومحاورة فى خلود النفس.
(انظر فى ذلك مادة أرسطو بدائرة المعارف الإسلامية والتى كتبها دى بور)

الأرسطى فى المدرسة الفلسفية العربية ثم ما تبع ذلك من اهتمام صاحب الدراسة بمشاركة فريق من الباحثين بتحقيق مخطوطات مؤلفات الفلاسفة المسلمين وشروحهم على أرسطو مثل مؤلفات الفارابى وابن سينا وابن باجه وابن رشد. وكان من الضرورى أن يسفر هذا عن مرحلة ثالثة؛ تمثلت فى إعادة تحقيق الترجمات العربية القديمة لمؤلفات أرسطو وقام الدكتور عبد الرحمن بدوى بالجهد الأكبر فى ذلك حيث قدم تحقيقاته للترجمات القديمة[1] لكتب أرسطو "فى النفس" و "المنطق" فى ثلاثة أجزاء تحت عنوان "الأورجانون" و"الطبيعة" فى جزئين و "الخطابة" و "الشعر" و "الآثار العلوية" و "فى السماء" و"أجزاء الحيوان" و "طباع الحيوان".

كما تمثلت هذه المرحلة أيضاً فى الاهتمام بنقل الترجمات الغربية الحديثة لمؤلفات أرسطو وقام الأستاذ أحمد لطفى السيد بجهد ضخم فى هذا المجال حيث نقل عن الفرنسية ترجمة بارتلمى سانتهلير "للأخلاق إلى نيقوماخوس" و "السياسة" والجزء الأول من كتاب "الطبيعة". كما قام الدكتور طه حسين بترجمة "نظام الأثينيين" وهو جزء من كتاب كان مفقودا لأرسطو بعنوان "النظم السياسية". كما حقق الدكتور شكرى عياد كتاب "الشعر" مع ترجمة حديثة له. وقد ترجم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى كتاب "النفس" عن الترجمات الانجليزية والفرنسية بمعاونة الأب جورج قنواتى الذى راجعها على الأصل اليونانى. كما قدم الدكتور عبد الغفار مكاوى ترجمة لكتاب "بروتريبتيقوس - دعوة إلى الفلسفة" الذى كان مفقوداً عن الترجمة الألمانية الحديثة.

(١) كان أشهر المترجمين القدامى لنصوص أرسطو: حنين بن اسحق واسحق بين حنين وأبو بشر متى بن يونس، ويحيى بن عدى وعيسى بن زرعة ويحيى بن البطريق وقسطا بن لوقا.

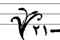
وقد نتج عن كل ذلك حركة اهتمام معاصرة بالفلسفة اليونانية عموماً وبالفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص تمثلت فى مؤلفات عن أرسطو خاصة مثل ما كتبه الدكتور ماجد فخرى، وما كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوى. ومؤلفات عامة فى تاريخ الفلسفة اليونانية حوت بالطبع فصولاً متميزة عن أرسطو مثل مؤلفات الأستاذ يوسف كرم والدكتور محمد على أبو ريان والدكتورة أميرة حلمى مطر وغيرها مما لا يتسع المجال لذكره. كما تمثل كذلك فى نقل العديد من المؤلفات الغربية عن الفلسفة اليونانية عموما بما فيها أرسطو وفلسفته يذكر هنا جهود محمد زكى حسن الذى ترجم كتاب تيلور عن أرسطو. والدكتور عزت قرنى الذى ترجم "المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية" لأولف جيجن، والدكتور عبد الحليم محمود الذى نقل كتاب البير ريفو عن تاريخ الفلسفة اليونانية، والأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد الذى نقل كتاب ستيس. كما صاحب ذلك أيضاً اهتماماً بموضوعات محددة من الفكر الأرسطى خاصة المنطق الذى خصص له – مع تباين وجهات النظر – العديد من المؤلفات مثل المنطق الوضعى للدكتور زكى نجيب محمود، ومنطق البرهان للدكتور يحيى هويدى والمنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة للدكتور على سامى النشار، ومدخل إلى المنطق الصورى للدكتور محمد مهران، ووضع الرياضيات فى علم أرسطو للدكتور أبو يعرب المرزوقى وغيرها من الدراسات التى لا يتسع المجال لذكرها.

ولكن هذا الاهتمام المعاصر بأرسطو لم يوجه النظر إلى موضوعات الفلسفة الأرسطية متفردة. ومن هنا يأتى أهمية ما نقدمه اليوم للقارئ العربى

حيث نحاول تنشيط الاهتمام بجوانب فلسفة أرسطو التى لم تنل حظها من الدراسة والبحث رغم أهميتها الشديدة بالنسبة لاهتمامات عصرنا متمثلة فيما يشغل فلاسفته؛ فقد وجه فلاسفة العصر الحديث منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر الاهتمام الأكبر إلى نظرية المعرفة متسائلين عن مدى المعرفة الإنسانية وحدودها ووسائلها وإمكانات الإنسان لبلوغ اليقين من عدمه، خاصة منذ بدأ العلم الحديث يوسع من مجالاته فيبتلع جوانب فلسفية عديدة، فقد استقل علم السياسة وعلم الاقتصاد وعلم النفس والاجتماع وغيرها من العلوم التى كانت مباحثها من قبل مباحث فلسفية. كما أصبحت الميتافيزيقا منذ ذلك الحين مجالاً محفوفاً بمخاطر عدم اليقين وتجاوز حدود المعرفة الإنسانية.

وأزعم دون خوف الوقوع فى الزلل أن الاهتمام بالمعرفة الإنسانية وحدودها وإمكاناتها ووسائلها كان من موضوعات الفلسفة اليونانية منذ هيراقليطس وبارمنيدس والسوفسطائيين وسقراط، وعلى حين كان اهتمام هؤلاء بمشكلة المعرفة اهتماما ثانويا، نجد أن اهتمام أفلاطون وأرسطو بها جاء اهتماما شديدا وازى اهتمامهما بمشكلات الوجود وبمشكلات الإنسان الأخرى؛ فقد خصص أفلاطون لدراسة مشكلات المعرفة جانباً من محاورات عديدة نذكر منها على سبيل المثال محاورة "مينون" و "الجمهورية". كما خصص محارة "ثياتيتوس" والجزء والأكبر من "السفسطائى" لدراستها.

أما أرسطو فقد أفرد لها أجزاء كثيرة من مؤلفاته كالمقالة الأولى من كتاب "الميتافيزيقا" وبعض أجزاء كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس". وكتاب "النفس" برمته يعد بحثا فى المعرفة الإنسانية إلى جانب كونه بحثا فى قوى



النفس؛ فالتمييز بين الإنسان والحيوان جاء في ضوء هذا البعد المعرفي. وكتب أرسطو المنطقية كذلك تعد من زاوية ما بحثاً فى خصوصية المعرفة الإنسانية وحدودها والتمييز بين المعرفة العلمية وغيرها من أصناف المعرفة الإنسانية كالخبرة والفن.

وعلى أى حال فكتابنا هذا الذى نقدمه اليوم إلى قراء العربية يعد فى مجمله قراءة جديدة لكتاب "النفس" على وجه الخصوص فى ضوء مؤلفات أرسطو الأخرى، وفى ضوء نظرية المعرفة الحديثة كما حددت منذ جون لوك والفلاسفة المحدثين.

والله نسأل أن يؤدى هذا العمل المتواضع الغاية المنشودة منه وأن يساهم فى سد نقص نراه فى المكتبة العربية عن الدراسات الأرسطية.

د. مصطفى النشار

الجيزة – الأهرام – ٨ مارس ١٩٨٥م





مُقدِّمة

أولاً : مكانة أرسطو وتمييزه عن أفلاطون.

ثانياً : أسلوبه العلمي.

ثالثاً: طبيعة المنطق وارتباطه بالمعرفة.

رابعاً: التأثير الأرسطي.

خامساً: إساءة فهم أرسطو سبب الجمود.

سادساً : منهجنا في هذه الدراسة.



◉ أولاً : مكانة أرسطو وتميزه عن أفلاطون :

يحتل أرسطو بين فلاسفة العالم مكانة رفيعة، لسنا بحاجة لأن نوضحها. يكفى أن نذكر أنه أستاذه وأفلاطون تقاسما التأثير على كل ما شهده العالم من فلاسفة اما إيجابا أو سلبا حتى اليوم.

وقد استطاع التلميذ أن يستوعب نظريات الأستاذ، وسرعان ما استطاع أن يضيف إليها من روحه ورؤيته الخاصة ما جعله صاحب منهج ومذهب جديدين شدا إليه الأنظار وأصبح من خلالهما ندا لأستاذه، بل تفوق عليه فى مجالات عديدة كان هو مبدعها وآفاق أكثر اتساعا كان هو الذى اكتشفها ومد أبحاثه إليها.

فإن كان دافع أفلاطون دائماً أخلاقياً دينياً ممتزجا بالأغراض السياسية فى كتاباته، فقد كان دافع أرسطو أكثر رحابة وأشد توفيقا بالنسبة لما كانت تتطلبه تلك الفترة من تاريخ الفكر البشرى. وقد كان برتراند رسل على حق حينما حاول تقرير الدوافع التى قادت الناس عموما للبحث فى المشكلات الفلسفية فوجدهم أحد فريقين؛ ففريق كان منبعه ودافعه الدين والأخلاق؛ والآخر كان منبعه ودافعه العلم، ووضع أفلاطون على رأس الفريق الأول بينما وضع ليبنتز ولوك وهيوم على رأس الفريق الثانى. أما أرسطو ومعه ديكارت وبركلى فلا يمكن ضمهم إلى أى الفريقين، حيث أن منبعهم ودافعهم الأخلاق والدين من جهة والعلم من جهة أخرى[١].

(1) Russel (B.) Mysticism and Logic, Pelican Books, 1953, in "On Scientific Method" p. 95.

وأشد ما يكون دليلاً على ذلك محاولته صياغة مبادئ للتفكير العقلى بشكل عام فى منطقه، وبشكل خاص فى كل من العلوم التى أسسها مراعيا فى ذلك دائما أن الفكر يبدأ من ملاحظة الواقع الخارجى وإدراكه، دون إهمال لما يمكن أن يضيفه العقل بتأمله من مبادئ يمكن النظر إلى الواقع من خلالها، وفهمه فى إطارها. ولذلك كان حريصا فى كل ما كتب عن المعرفة والعلم على تأكيد ذلك، دون أن ينسى أن يذكرنا دائما بأن المعرفة درجات وأن اليقين مراتب، فقد أوضح ذلك على وجه الخصوص فى "التحليلات الأولى" و"التحليلات الثانية" و"الميتافيزيقا" و"النفس"، فهو يصدر كتاب النفس بقوله:

"كل معرفة، فهى فى نظرنا شيء حسن جليل، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى، إما لدقتها، واما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم".[١]

ولم يدخر فيلسوفنا وسعا فى سعيه ذلك، فكان حريصا ليحقق الدقة أن يجمع كل ما قيل من قبله فى أى موضوع أراد أن يتحدث فيه، وفى أى علم أراد أن يؤسسه. وإن كان البعض - كما يقول جثرى Guthrie[٢] لا يتخذ من أرسطو مؤرخا دقيقا للسابقين[٣]، فإن هؤلاء

---

(١) أرسطو، النفس، الكتاب الأول - ف١ - ص ٤٠٢ و(١-٥)، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الآب جورج شحاته قنواتى، القاهرة، دار أحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى وشركاه، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م، ص٣.

(2) Guthrie (W.K.): Aristotle as Historian in "Studies in Pre-Socratic Philosophy. Vol. I. Edited by David J. Furley and R.E. Allen. London. Routledge and Kegan Paul. 1970. pp. 241-242.

(٣) ليس من الأنصاف أن نوافق هذا البعض فيما ذهبوا إليه، إذ أن أرسطو لا شك كان أهم مصدر يمكن الاستناد عليه فى معرفة شذرات الفلاسفة السابقين عليه خاصة الذين فقدت كتاباتهم ولم يكن من المعقول أن يحرف أرسطو هذه الأقوال التى ينسبها إلى أصحابها =

يعرفون ويوافقون تماماً على أن أرسطو كان أحد كبار أصحاب العقل والبصيرة فى كل العصور، وأنه أنشأ المنطق، وأدرك مبادئ المنهج العلمى بصورة أكثر دقة وإحكاما مما فعل أفلاطون، فبقدرة عقلية هائلة حاول أرسطو التوسط بين الأفلاطونية والنظرة العلمية.

◉ ثانياً : أسلوبه العلمى:

والحق أن أرسطو فعلا لم يكن مؤرخا بقدر ما كان فيلسوفا مبدعا، ومنطقيا فذا وعالما حاول تخليص العلم من الكثير من الخرافات والأساطير التى علقت به فى المراحل السابقة عليه، وسيتضح لنا فيما بعد مدى إنجاز أرسطو فى هذا المجال. ويكفينا هنا أن نشير إلى علمية الأسلوب الذى عالج به المشكلات العلمية التى تعرض لها، فقد كان حريصا فى أبحاثه عن الحيوان مثلا - أن يفحص ما يأتيه من معلومات من خلال ما يشاهده هو بعينيه ويزنه بميزان عقله.

ومن أمثلة ذلك ما يقوله فى "أجزاء الحيوان":

"وقد زعم بعض الناس أنه إذا ضرب أحد ضربة علي المكان الذي يلي الحجاب يعرض للمضروب ضحك لحال المرارة التي تكون من الضربة. وينبغي لنا أن نحقق هذا القول أكثر من قول الذين يزعمون أن رأس الإنسان يتكلم بعد أن يقطع ويرمي به عن الجثة. وقد ذكروا أن

= خاصة وأن تلاميذه والعديد من مؤرخى هذه الفترة يتفقون معه فيما نقله عن سابقيه من آراء. وبالطبع فهذا لا يعنى أننا نوافق أرسطو فى كل ما نسبه إلى السابقين عليه وخاصة أنه كان يحلل تلك الآراء التى ينسبها لهم من وجهة نظره الخاصة.



اوميروس الشاعر قال في شعره قولا مثل هذا. فأما في ناحية البلدة التي تسمي أرقاديا فقد صدق الناس هذا القول حتي خاصم بعضهم بعضا في رجل من أهل الكورة مضروب الرقبة، وزعموا أن كاهن المشتري لما مات سمع كثير من الناس كلامه بعد موته، وكان مضروب الرقبة. وهذا القول عندي كذب وزور، لأنه لا يمكن أن يخرج كلام من رأس مقطوع مفترق عن العرق الخشن، ولا يمكن أن يكون كلامه بغير حركة الرئة. وذلك معروف عند الأمم والبرابرة الذين يضربون الرقاب مرارا شتي، ولم يعرض لبشر مثل هذا في ناحيتهم قط"[1].

والي جانب ذلك، فقد كان أسلوب أرسطو دقيقا ومتقنا في التعبير عن أفكاره خاصة العلمية منها[2]. ورغم أن هذه الدقة لا تدل - في أغلب الأحيان - علي صدق النتائج العلمية التي كان يعبر عنها، إلا أنه كان يدرك أن العلم بأشياء معينة لا يكفي فيه التأمل ولا مجرد إعمال العقل، فهو الذي قال في معرض حديثه عن علة وجود النجوم بكثرة لا يحصي عددها في كتابه "في السماء":

"إنه يحق علي الطالب لمرفة الأشياء أن يفحص عنها، فإن ذلك

---

(١) أرسطو، أجزاء الحيوان، المقالة الثالثة - ف١ - ص ٦٧٣أ، ترجمة يوحنا بن البطريق، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى ١٩٧٨ ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٢) انظر كأمثلة على دقة أسلوب أرسطو واستخدامه لغة منطقية استدلالية راقية في معالجة المشكلات العلمية (أرسطو، في السماء ص ب، ترجمة يوحنا بن البطريق، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١، ص ١٦٦ وما بعدها. وانظر كذلك أرسطو، الكون والفساد، الكتاب الأول - ب٩ - فقرة ٣، ب١٠ - ف٧، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص ١٥٦، ص ١٦٢.

مما يزيد في فضيلة العقل وذكائه، وإن كان العلم بهذه الأشياء يعسر لقلة أسباب معرفتها وبعدها وشرفها على سائر الأشياء. غير أنا مع ذلك إن استعملنا الرأي فيها – ونحن ذاكروها الآن – لم تكن هذه المسألة خارجة عن القياس ولم تفتنا معرفتها(١).

ويتضح لنا من تلك العبارة، مدى شغف أرسطو بمعرفة أسرار الكون حتى مع إدراكه أن الأسباب الصحيحة لها غير متوافرة. فقد كان يثق فى مدى ما يمكن أن يقدمه الاستدلال العقلى والقياسى من معرفة قد تكون صائبة خاصة إذا استند على مشاهدات وخبرات سابقة.

◉ ثالثاً : طبيعة المنطق وارتباطه بالمعرفة :

وقد أدى شغف أرسطو الشديد بالمعرفة، معرفة أى شىء عن كل شىء، أن انشغل انشغالا شديدا بالبحث فى وسائل المعرفة الإنسانية. ومدى ما يمكن أن نصل إليه من خلال هذه الوسائل. ولما وجد أن غالبية الناس يعتقدون أن حواسهم هي وسيلتهم فى المعرفة، بدأ بحثه غير المسبوق(٢) فى طبيعة الحواس ووجد أن طبيعتها تؤكد قصورها ومحدوديتها، ومن ثم بحث

---

(١) أرسطو، فى السماء، ص ٢٩٢أ، الترجمة العربية، ص ٢٧١.

(٢) لا يعنى هذا أننا ننكر فضل أفلاطون فى أنه كان أول من بحث فى هذا الموضوع بوضوح، إلا أن أبحاثه فى ذلك كانت تقتصر على النقد دون تحليل كل وسيلة من وسائل المعرفة الإنسانية ومدى إمكانياتها وما تساهم به فى بناء المعرفة الإنسانية، فقد قصر أفلاطون "ثياتيتوس" و"السفسطائى" على نقد المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية (أى المعرفة الحسية والعقلية) (أنظر فى هذا: أفلاطون، ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمى مطر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م. وكذلك : أفلاطون، السفسطائى، ترجمها إلى الفرنسية أوجست دييس ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ١٩٦٩م. وانظر كذلك:

Cornford (F.M.): Plato's Theory of Knowledge, London, Routledge and Kegan Paul Ltd, reprinted 1973.

فيما يمكن أن يؤديه العقل ووجد أن طبيعتها تؤكد قصورها ومحدوديتها، ومن ثم بحث فيما يمكن أن يؤديه العقل ووجد أنه القادر على أن يحلل ما تعطيه الحواس، ويبنى منه ما يسمى بالمعرفة الإنسانية، فالإنسان هو ما يعقل ويستدل ويقيس أساسا، وليس هو فقط ما يستقرئ، فالحيوان يشاهد كما يشاهد الإنسان، إلا أن الإنسان هو القادر وحده على تنظيم مشاهداته والإفادة منها فى تكوين بناء متكامل للمعرفة عن هذا العالم من خلال قدراته العقلية الفذة.

ولعل ذلك هو ما جعل أرسطو يركز اهتمامه على دراسة العقل وإمكاناته المعرفية من جانب، ومحاولته من جانب آخر وضع القوانين اللازمة لضبط التفكير العقلى حتى لا يشتط العقل ولا يبتعد عن المجال المعرفى الصحيح.

ومن هنا كان تأسيس أرسطو للمنطق وفصله عن بقية العلوم، كما كان بحثه فى نظرية المعرفة، ومن هنا أيضا كانت بحوثه المتعددة فى هذا المجال مرتبطة ببعضها ارتباطا صعب عليه كما صعب على من جاء بعده الفصل بينها، وربما كان هو نفسه على وعى بمدى الاختلاف بين مجال هذه الدراسات المتعددة.

فقد كان المنطق - كما يقول هاملان Hamelin - بالنسبة لأرسطو متميزا عن الميتافيزيقا بمعناها الدقيق كما يتصورها هو - أى باعتبارها علم الوجود - ومن جهة أخرى يجب ملاحظة أنها تتميز بصعوبة عما نسميه بنظرية المعرفة[1].

(1) Hamelin (O.): Le Systeme D'Aristote, Paris, Librarie Flex Alcan, p. 95.



ويضيف هاملان بحق، أن أرسطو لم يفكر فى فصل دراسة المعرفة من حيث هدفها وقيمتها عن كل من الميتافيزيقا والمنطق لجعلها علما نظريا خالصا. فقد ظلت نظرية المعرفة عنده مختلطة بالمنطق، وكانت قيمة العلم وطرق تحصيله يشكلان سويا موضوع دراسة واحدة[1].

ورغم أن أرسطو لم يفكر فى ذلك الفصل، فإنه كان يعى - كما قلنا - مدى الاختلاف بين هذه المجالات. ولو كان الفلاسفة من بعده على نفس الدرجة من الإخلاص للفكر وحب المعرفة لاستطاعوا اكتشاف هذا الأمر لديه، ولواصلوا الطريق الصحيح الذى مهد له، ورسم خططه، فقد قدم فلاسفة الرواقية بعض التطوير فى الأبحاث المنطقية، ولكن غلب عليهم، كما غلب على معاصريهم من الأبيقوريين، وفلاسفة المدارس السقراطية الصغرى وأفلوطين ذلك الطابع الأخلاقى الذى شابه فى مراحله المتأخرة الامتزاج بالجانب الدينى خاصة لدى الرواقية المتأخرة وأفلوطين تأثرا بالمسيحية. وظلت هذه الصبغة الأخلاقية الدينية، غالبة على الفكر فى العصور الوسطى وحتى مطلع العصر الحديث.

⊙ رابعاً : التأثير الأرسطى :

وبالرغم من أن تأثير فيلسوفنا كان عظيما فى تلك الفترة، فقد عجز فلاسفتها عن تجاوز أرسطو وتطوير فكره كما كان يجب أن يكون التجاوز، مما جعل كثيرون يظلمون أرسطو ويعتقدون أنه سبب الجمود، وكان العقبة التى أعاقت تطور الفكر البشرى خاصة فى النواحى العلمية.

---

(1) Ibid.

ويعبر برتراند رسل عن ذلك بقوله "أن أرسطو كان عظيم التأثير في ميادين كثيرة مختلفة، لكنه كان أعظم تأثيرا فى ميدان المنطق منه فى أى ميدان آخر، ففى الشطر الأخير من العصور القديمة، حين كان أفلاطون لم تزل له السيادة فى الميتافيزيقا، كان أرسطو هو صاحب الكلمة العليا فى المنطق وظل محتفظا بهذه المكانة خلال العصور الوسطى كلها، ولم يحدث إلا فى القرن الثالث عشر أن أولاه الفلاسفة المسيحيون سيادة فى مجال الميتافيزيقا غير أن هذه السيادة عاد ففقدها إلى حد كبير بعد النهضة الأوربية، وأما سيادته فى المنطق فلبثت قائمة، بل لا يزال مدرسو الفلسفة المتمسكون بالقديم جميعا وكثيرون غيرهم، يرفضون إلى اليوم وفى إصرار عنيد أن ينظروا إلى كشوف المنطق الحديث، وتراهم يتشبثون تشبثا عجيبا بمنطق قد نسخه الجديد نسخا لا شك فيه كما انتسخ الفلك البطليموسى سواء بسواء، وذلك يجعل من العسير علينا أن ننصف أرسطو من الوجهة التاريخية، فتأثيره فى العصر الحاضر يسد علينا مسالك التفكير الواضح سدا يتعذر علينا أن نذكر كم كانت الخطوة التى خطاها متقدما على أسلافه جميعا (بما فيهم أفلاطون) فسيحة، أو أن نذكر كم كان تأليفه فى المنطق ليبدو حتى اليوم جديرا بالإعجاب، لو كان مرحلة من طريق مستمر نحو التقدم، بدل أن يكون (كما كان فعلا) طريقا مسدودا، أعقبه ما يزيد على ألفى عام من الركود [1] ".

(١) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة زكى نجيب محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م، ص ٣١٢.

وعلى الرغم مما فى تقييم رسل هذا من نظرات صائبة توضح جانبا هاما من جوانب التأثير الأرسطى على العصور التالية، إلا أنه نسى أن ذلك الجمود لم يكن لأرسطو ذنبا فيه؛ كان أرسطو ـ ولا أشك فى هذا ـ مثله مثل أستاذه أفلاطون يسعى دائما إلى الحقيقة ما وسعه السعى، متمسكا بالسير فى طريقها ما وسعه السير. لم يكن يكتفى بجهده هو فقط وإنما كان يستفيد من كل من سبقوه، وكان كذلك يستعين بآراء تلاميذه ويؤثر مناقشة ملاحظاتهم، بل أرسل مع الأسكندر الأكبر فى حملاته بالكثير منهم لكى ينقلوا له كل ما يشاهدوه ويرسلون إليه بالعينات من كل ما يصادفهم من أنواع النبات والحيوان، وكل ماتقع عليه أعينهم من معلومات تاريخية وسياسية واقتصادية واجتماعية فى البلاد التى يفتحها الاسكندر. والحق أنه لولا هذه الجهود المتضافرة من أرسطو وتلاميذه، لما استطاع أرسطو تأليف هذا الكم الهائل من المؤلفات التى كانت فى أغلبها مؤلفات تضع الأساس الأول فى كل فروع المعرفة والعلم الإنسانى. فلم يكن فى طاقة فرد واحد تأسيس هذا القدر من العلوم المتباينة؛ فقد كان أرسطو صاحب المنهج الذى بفضله يمكن تأسيس هذه العلوم، وكان على تلاميذه معاونته فى ذلك كلٌ فى ميدان اهتمامه وتخصصه[1]. وأهتم هو على وجه الخصوص بميدان هام هو تأسيس نظرية فى العلم تستند على دعائم أربعة، أولها، التعريف. ثانيها:

(١) انظر فى هذا: أولف جيجن، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرنى، دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ص ٢١٦ - ٢١٧.

القياس، وثالثها: الاستقراء، ورابعها: العلية[1]. وقد ركز أرسطو كتابيه فى التحليلات على تلك النظرية مستندا فى ذلك على تحليل راسخ لوسائل المعرفة الإنسانية وإمكانات العقل الإنسانى الهائلة.

◉ خامساً: إساءة فهم أرسطو سبب الجمود:

من الواضح إذن أن فيلسوفنا لم يكن هو سبب هذا الجمود الذى ساد الفكر البشرى بعده - ان سلمنا بوجود ذلك الجمود[2]. فقد ظلت السيادة معقودة له ولمنطقه، لا لأنه أراد ذلك، بل لأن من جاءوا بعده هم الذين داروا فى فلكه وانبهروا به وبمنهجه وبأسلوبه من ناحية، كما كان لهم مصلحة فى أن تظل له السيادة من ناحية أخرى لأسباب عديدة كانت فى أغلبها دينية الطابع.

---

(١) انظر فى ذلك كتابنا: "نظرية العلم الأرسطية - دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو" طبعة دار المعارف بمصر.

(٢) فى الواقع أن هذه مسألة شائعة دون سند كبير من الواقع، فالجمود مسألة نسبية فى الفكر والعلم؛ فالناظر إلى تلك الفترة التى تلت أرسطو مباشرة سيجد من العلماء كثيرين وبين الفلاسفة مجددين، وكذلك كانت فترة العصر الوسيط فترة ساد فيها الدين وليس معنى هذا سيادة الجمود، وكان إلى جانب ذلك ازدهارا واضحا للعلوم وسيادة واضحة للمنهج العلمى خاصة فى العصور الوسطى الإسلامية، فإلى جانب وجود شراح أرسطو وتلاميذه كابن سينا وابن رشد كان يوجد على الجانب الآخر علماء اهتموا بإرساء قواعد المنهج التجريبى فى البحث العلمى كأبى بكر الرازى والحسن بن الهيثم وجابر بن حيان وغيرهم. (انظر فى هذا على سبيل المثال: فرانتز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى، ترجمة أنيس فريحة، لبنان، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م (خاصة القسم الرابع ص ١٦٣ - ١٨٤). وانظر ما كتبه زكى نجيب محمود عن المنهج العلمى عند جابر بن حيان فى كتابه. جابر بن حيان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥م٢ ص ص ٦١ - ٩٤. وانظر كذلك: مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم، مطبعة نورى، الجزء الأول ١٩٤٢م والجزء الثانى ١٩٤٣م. وكذلك: زهير الكتبى، الحسن بن الهيثم، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٧٢ وخاصة ما كتبه المؤلف عن المنهج العلمى عند الحسن بن الهيثم، ص ص ٦٧ - ٨١.

فأرسطو رغم كل ما نال من شهرة ومن حظ ما يزال الكثيرون يحسدونه عليهما من الفلاسفة العلماء إلى اليوم، من القلائل الذين أسئ فهمهم، وكان أغلب من أساءوا فهمه هم أحرص الناس على أن تظل له السيادة على ماعداه من مفكرين حتى وقعوا هم أيضا فى أسر هذه السلطة وأصبحوا من أتباع هذا الطود الشامخ الذى صنعوه هم وأصبحوا من سدنته.

ولذلك شاع فى مختلف العصور مفاهيم مختلفة حول أرسطو، فنحن ان نظرنا إلى تاريخ الفلسفة الأرسطية وتطورها، وجدنا أكثر من أرسطو وأكثر من أرسطية . فأرسطو ـ كما يقول سارتون ـ كما عرفه شيشرون لم يكن هو أرسطو الذى شرحه الاسكندر الأفرديسى. ولم يقرأ الكندى فى القرن التاسع كتب أرسطو التى قرأها ابن رشد فى القرن الثانى عشر[١] أو أنهما قرآها وهما فى أحوال نفسية مختلفة، وليس أرسطو الذى امتدحه القديس توماس الاكوينى فى القرن الثالث عشر هو أرسطو الذى ذمه راموس فى القرن السادس عشر أوجا سندى فى السابع عشر. ولقد مرت أوقات بلغ فيها الانتصار لأرسطو والانكار عليه مبلغا أصبح معه النقد النزيه لمؤلفاته أمرا مستحيلا[٢]. والآن وقد خمد كل

(١) يجب التنويه إلى أن سارتون أخطأ فذكر أن ابن رشد عاش فى القرن العاشر، بينما عاش ابن رشد فى القرن الثانى عشر بين عامى ١١٢٦ - ١١٩٨ (انظر: الأطلس الفلسفى الذى نشره عبد الغفار مكاوى فى كتابه "لم الفلسفة" الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٨١م، ص ١٣٩.

(٢) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية للفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م ص ١٩٠.

ذلك ولم يعد فى الإمكان احياؤه حتى فى المعاهد المتخصصة لدراسة فلسفة العصور الوسطى، ففى وسعنا أن نتبين أرسطو على حقيقته، وأن نرى أن علمه أو حكمته لم تحط بكل شىء كما اعتقد بعض الناس، وأنه لم يكن متعنتا ولا مخرفا كما اتهمه خصومه[1]، فالتفسير الحقيقى لأرسطو لم يكن موجودا فى أى وقت من تلك الأوقات التى امتدح أوهوجم فيها، فقد فسره فلاسفة العصر الوسيط على هواهم ليوائموا بينه وبين أفلاطون من جهة، ثم ليوفقوا بين ما جاء به وما جاءت به الأديان السماوية من جهة أخرى. ولسنا هنا فى مجال الحكم على تلك الشروح ومدى موضوعية بعضها أو ذاتيتها، وإنما ما يهمنا من هذا، أن أحدا لم ينشغل بتفسير أرسطو وشرحه ذلك الشرح الذى يمكن أن ينصفه من ناحية، وينتقد ما جاء به من ناحية أخرى، ومن ثم يكون تجاوزه والإضافة إلى ما جاء به فى مختلف الميادين.

وللأسف فلم يكن الحال فى العصر الحديث - بالنسبة لأرسطو - خيرا مما كان فى العصر الوسيط فقد هاجمه بيكون وديكارت ولوك ومل وغيرهم واعتبروه صاحب منهج عقيم لا يؤدى إلى اكتشاف الجديد. وقدموا الدليل على ذلك من العصور الوسطى التى كان هو سبب ظلامها وجمودها.

ولا نغالى - إن قلنا - أنهم فى الواقع لم يهاجموا أرسطو، من خلال ما كتبه أرسطو، بل هاجموه ممثلا فيمن أثر فيهم ومن ساروا على نهجه، هاجموه من خلال تلك الشروح الشائعة، خاصة فى مجال المعرفة

(١) نفسه.

والمنطق، وظنوا أنهم بهذا الهجوم، إنما يقومون بثورة على أرسطو ومنهجه، فى حين أن ما قدموه من جديد لم يكن - فى الواقع - بعيدا عما جاء به أرسطو. فالفارق بينهم وبينه فارق العصر وما توافر لديهم من مكتشفات علمية، ونظريات جديدة، ووسائل حققت لديهم وبهم تلك الوثبة الفلسفية والعلمية فى مطلع العصر الحديث.

فقد ظلم أرسطو من شراحه وتلاميذه فى مختلف العصور حينما جمدوا عندما قدمه أستاذهم، وظلم ممن ثاروا عليه واعتبروا أنه العقبة الكؤود فى سبيل تقدم العلم والفلسفة ولنتأمل هذه العبارة التى جاءت فى ختام كتاب أرسطو فى "الأغاليط السوفسطائية" التى يقول فيها:

"فليتشاغل جميع من سمع قولى إلى الصفح عما جاء فيه من تقصير فى هذه الصناعة ويفيد مما قيل فيها من النعم السابقة"[1].

ففيها اعتراف أرسطو بأنه قد يقع فى الخطأ ويقصر عن الوصول إلى منتهى الأمر فى حصر الأغاليط. وينصح من يقرأ أو يسمع قوله فى "الأغاليط" أن يستفيد من ذلك الحصر الذى قدمه، وهو بهذا يفتح الباب لمن يريد إضافة المزيد فى هذا المجال. وهكذا كان حال أرسطو دائما، حال

(١) أرسطو، الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا)، ف ٣٤ - ص ١٨٤ (٥-٧) نقل: عيسى بن اسحق بن زرعه وأخرن، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، الجزء الثالث - القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٥٢م، ص ١٠١٥. وقارن :

Aristotle, On Sophistical Refutations Ch. 34p. 184b (5-9) Translated by W.A. Pickard-Cambridge, in "Great Books of the western World", Part 8, Aristotle, Vol.I, p.253.

العالم الذى يؤمن بأنه مرحلة إن كان فيها الكثير من الرشد والنضوج، فهى كأى مرحلة أتت قبله أو ستأتى بعده، تحتاج للنقد والتعديل والإضافة.

⊙ سادساً: منهجنا فى هذه الدراسة:

لسنا فيما سبق فى موقف الدفاع عن أرسطو، فلأرسطو أنصار وتلاميذ أخلص له منا يدافعون عنه ويتولون دفع الظلم الذى لحق بأستاذهم، لكننا بصدد دراسة لجانبين هامين من جوانب فلسفته، أعنى نظريتيه فى المعرفة والعلم[1]. وهاتان النظريتان - هما فى واقع الأمر - ما سببا إما الإعجاب الشديد بأرسطو أو الهجوم العنيف عليه.

ونحن بين هؤلاء وأولئك نقف موقفا موضوعيا وسطا، فنحاول فهمه والإفادة منه؛ من منهجه فى المعرفة ونظريته فى وسائلها لكننا فى هذا نتوخى الموضوعية قدر الاستطاعة فى تناول أرسطو من خلال اعتمادنا على نصوصه أكثر من اعتمادنا على شراحه، ولا يعنى هذا أننا تغافلنا عن تلك الشروح ولم نرجع إليها، بل على العكس فقد استعنا بها حينما عجزنا فى مواضع عديدة عن فهم مراده من نصه.

والدارس لذلك الفيلسوف، القديم / الحديث، يقع فى حيرة بين منهجين يمكن له من خلالهما تناوله، أولهما: دراسة نظرياته من خلال نصوصه وشراحه المباشرين، وثانيهما: دراسة تلك النظريات من خلال نصوصه مع النظر إليه بمعيار العصرين عصره وعصرنا.

---

(١) يقتصر هذا الكتاب على دراسة "نظرية المعرفة عند أرسطو" بينما درست نظرية العلم فى كتاب آخر لنا هو "نظرية العلم الأرسطية" طبعة دار المعارف بمصر.

واخترنا المنهج الثانى لأسباب عديدة، أولها: أننا لن نبتعد عن الموضوعية فى التفسير ما دمنا سنلتزم بنص أرسطو وتحليلات تلاميذه وشراحه المباشرين كلما أشكل علينا فهم النص.

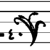
وثانيهما: أننا نعيش فى أواخر القرن العشرين ومن غير المعقول أن نجمد عند النص الأرسطى دون محاولة مقارنته بالنظريات الشبيهة بنظرياته أو التى تختلف عنها فى عصرنا لنتعرف على مدى التأثير الأرسطى إن كان ثمة تأثير، وكذلك على جوانب النقص التى تستلزم النقد بمعيار عصرنا. إذ ما الفرق بين تحليل الأفروديسى وثامسطيوس وابن رشد وغيرهم لنصوص أرسطو وبيننا؟ انه فارق العصر.

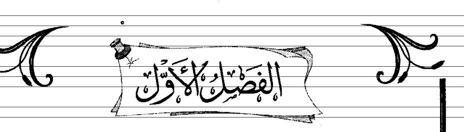
وثالث هذه الأسباب أن الموضوع الذى نتعرض لدراسته ليس بالموضوع القديم وإن كان فيلسوفنا ينتمى للقرن الرابع قبل الميلاد، فإن نظريته فى طرق تحصيل المعرفة ما تزال على درجة كبيرة من الأهمية: إذ ما يزال الاهتمام لدى بعض فلاسفة هذا العصر منصبا على مناقشة كيف نعرف، وبأى وسيلة نعرف، وما المدى الذى يمكن أن تصل إليه معرفتنا؟؟.

ومهما كانت الحلول التى يقدمها هؤلاء تختلف عن ما قدمه أرسطو، فقد كان لأرسطو فضل السبق فى إثارة التساؤل ووضع الحلول التى رآها مناسبة من وجهة نظره ومتمشية مع روح عصره. وصحيح أن مفهوم العلم اليونانى يختلف عن مفهومنا المعاصر للعلم، لكن مع وضع ذلك فى الحسبان تماما، فإن ما قدمه أرسطو من حلول لتلك المشكلات المعرفية، هى حلول عامة يمكن الإفادة منها فى أى عصر. فليس الحديث عن وسائل المعرفة

مقصورا على عصر دون عصر، وليست تحليلات الفلاسفة فى أى عصر لهذه الوسائل جامدة عند ذلك العصر. كما أن الحديث عن منهج المعرفة العلمية ليس مقصورا على عصر دون عصر، فلكل عصر إسهاماته المرتبطة بالمرحلة العلمية التى يعيش فيها العالم أو الفيلسوف صاحب المنهج، لكن هذه المناهج قابلة للمناقشة والتطوير دائما.

وكما أسلفنا القول، فليس أرسطو بالفيلسوف الذى جمد عند عصره، وليس هو أيضا بالفيلسوف الذى عفى عليه الزمان، بل هو باق ما بقت الفلسفة، وباق ما بقت المشكلات التى أثارها - منذ القرن الرابع قبل الميلاد - كموضوع للمناقشة والبحث وقابلة للرفض والإفادة منها على حسب ما يقتضيه كل عصر حسب ظروفه ومتطلباته.





الإطار العام لمشكلة المعرفة فى الفلسفة اليونانية

أولاً : نشأة نظرية المعرفة ومفهومها ومجالها.

ثانياً: طريقة فلاسفة اليونان في وضع مشكلة المعرفة مختلفة عنها اليوم.

ثالثاً: أرسطو يواصل الطريق في نظرية المعرفة بصورة أفضل.







⊙ أولاً: نشأة نظرية المعرفة ومفهومها ومجالها:

نظرية المعرفة مبحث قديم قدم التفلسف وإن لم تفرد لها الأبحاث المستقلة إلا منذ الفيلسوف الإنجليزى جون لوك J. Locke الذى كان أول من حاول وضع هذا المبحث فى صورة العلم المستقل وذلك فى كتابه "مبحث فى الفهم الإنسانى" الذى نشر فى نهاية القرن السابع عشر فى عام ١٦٩٠. ويعد هذا الكتاب أول بحث علمى منظم يتناول بالفحص والدرس أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها.

ورغم تسليمنا بهذا، إلا أننا لا نستطيع أن نسلم مع البعض[١] بأن لوك كان أول من درس المعرفة كموضوع مستقل، بحجة أن أفلاطون وأرسطو، رغم اهتمامهما بالمعرفة، لم يضعا حدا فاصلا بين موضوعاتها والمسائل الميتافيزيقية من جهة، ولم يضعا حدا فاصلا بينهما وبين الدراسات المنطقية الخالصة من جهة أخرى. وعدم تسليمنا بذلك يرجع لأمرين، أولهما: أن بحوث أفلاطون وأرسطو فى المعرفة كانت بلا شك بحوثا مستقلة لديهما وواضحة المعالم فقد خصص لها أفلاطون عدة محاورات أهمها "ثياتيتوس" و"السفسطائى"، وخصص لها أرسطو "النفس" و"الذاكرة والتذكر" و"الكتاب الأول من الميتافيزيقا" وغيرها من المؤلفات والأبحاث المتعددة. ورغم أن كتاب النفس عنده كان يمثل بشكل عام نظريته فى النفس بجانبيها التجريبى والتأملى إلا أن هذه النظرية بجانبيها كانت محكومة - كما هو واضح من الكتاب - بمبادئ أرسطو

---

(١) انظر: محمد فتحى الشنيطى، المعرفة، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٦، ص ١٤.

الميتافيزيقية العامة من جانب، وباهتماماته فى المعرفة والأخلاق من جانب آخر[1]. فقد كان هذا الكتاب نقطة لتلاحم المبادئ الميتافيزيقية، وتتمة ضرورية للأخلاق كما يلقى الضوء أساسا على منطق أرسطو ونظريته فى المعرفة، ومن هنا فهو يشكل المفتاح لمذهب أرسطو[2].

وثانيهما: إنه لا انفصال بين نظرية المعرفة لدى الفيلسوف وباقى النظريات فعلى الرغم من أن الفلاسفة المحدثين منذ لوك قد انصب اهتمامهم أساسا على البحث فى نظرية المعرفة، إلا أن ذلك البحث كان مرتبطا لديهم بنظريات عن الوجود، إذ لا يمكن الفصل حتى فى نظرية المعرفة نفسها بين البحث فى وسائل المعرفة وطبيعة المعرفة وموضوع المعرفة، فالفيلسوف الذى ارتضى الحواس وحدها مصدرا للمعرفة لا يمكن أن يسلم بوجود كائنات عقلية صرفة وإلا وقع فى تناقض أساسه التعارض بين ارتضاء الحواس كوسيلة للمعرفة والتسليم بوجود تلك الكائنات العقلية التى لا سند لوجودها فى الواقع المحسوس، وهكذا.

وثمة تفسيرات متعددة للمعرفة بعضها يربطها بعلم النفس، وبعضها يربطها بالمنطق، فثمة تفسير للمعرفة بأنها تحصيل العلم أو العمليات العقلية التى نتوصل بها إلى تحصيل العلم، ويترتب على هذا التفسير أن يكون البحث فى المعرفة فرعا من علم النفس الذى يختص دون منازع بدراسة عمليات

(1) Windleband (W), History of Ancient Philosophy, translated by Herbert Ernest Cushman, New York, Dover Publication inc., 1956, p. 276.
(2) Allan (D.J), The Phliosophy of Aristotle, Oxford Uni versity Press, 1952 p. 66.

الإحساس والإدراك والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما على نسقها. حينئذ تتقطع صلة نظرية المعرفة بأهم المسائل الخاصة بحدود العلم وتنحصر مهمتها فى تبيان الوسائل التى يتم بها تحصيل العلم.

وثمة تفسير آخر لنظرية المعرفة وهو أنها البحث فى المعرفة التى تم لنا اكتسابها، ولكن قد يؤدى هذا التفسير إلى التباس موضوعها بموضوع المنطق والعلوم الجزئية[1] ورغم أن كلا التفسيرين مرفوض وحده، حيث أن المعرفة والبحث فيها ليس مبحثا نفسيا، وليس مبحثا منطقيا، بل هو مبحث مستقل له صلة بالمبحثين معا ويتفوق عليهما بمجاله الخاص. يتميز عنهما بتفرد هذا المجال وعموميته وشموله. ويبدو هذا واضحا من النظر فى أهم مباحث هذه النظرية، فهى أولا: تحاول تعريف "مادة العلم" أى تنظر فيما يمكن العلم به من الأشياء أو بعبارة أخرى تناقش الشروط التى ينبغى توافرها لكى يتم هذا العلم. ويدخل فى ذلك: (أ) التفرقة بين المحسوس وما هو خارج دائرة المحسوس، أى بين ما يدخل فى مجال التجربة وما يخرج عنها. (ب) التمييز بين ما يدركه العقل إدراكا بديهيا فطريا وبين ما يتم اكتسابه عن طريق التجربة، ثانيا: تبحث نظرية المعرفة فى التمييز بين المعلومات الذاتية والمعلومات الموضوعية، فكل ما يتصل بالذات المدركة يرجع إلى علم النفس وكل ما يتعلق بالموضوع المدرك يرجع فيه إلى العلوم الطبيعية. ثالثا: تبحث النظرية كذلك فى موضوع الوجود والتغير[2].

(١) محمد فتحى الشنيطى، المعرفة: ص ١٥.
(٢) نفسه، ص ١٦.

◉ ثانياً: طريقة فلاسفة اليونان في وضع مشكلة المعرفة مختلفة عنها اليوم:

من الواضح أن مبحث نظرية المعرفة الذى حدد فيما سبق، قد طرأت عليه تغيرات وتعديلات أثناء تطور الفلسفة وعبر تاريخها الطويل، فهو ليس وليد عصر معين أو فيلسوف معين، بل هو مفهوم يتطور دائما، فقد أصبحت المعرفة منذ كانط ذات مكانة مركزية فى الفلسفة فاقت بها كل جوانب الفلسفة الأخرى[1]. ومنذ ذلك التاريخ لم تعد الفلسفة ككل منصرفة إلى دراسة العالم وتفسيره لأنها تركت هذه المهمة للعلوم المختلفة، فلم تعد الفلسفة معرفة بالعالم، بل تفكير فى هذه المعرفة بالعالم أو هى معرفة بالمعرفة[2].

ومن هنا وجب التمييز بداية بين طريقة وضع المشكلة لدى فلاسفة اليونان بشكل عام ومنهم أرسطو، وبين طريقة وضع المشكلة كما أسلفنا الحديث عنها؛ ذلك أن طريقة اليونان فى وضع المشكلة طريقة مختلفة حيث يمكن أن نميز بصفة عامة بين اتجاهات ثلاثة رئيسية فى تناول هذه المسألة عندهم: الاتجاه الأول كان يركز على مشكلة الكفاءة، فطالما كانت الفلسفة تتناول موضوعات تتعدى حدود التجربة الإنسانية وتدلى بشأنها بآراء تدعى أنه لاشك فى حقيقتها، طالما كان الأمر كذلك فإن سؤالا

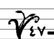
(١) أولف جيجن، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرنى، القاهرة، دار النهضة العربية ١٩٧٦م، ص ٣٦٢.

(٢) أميرة حلمى مطر، دراسات فى الفلسفة اليونانية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠، ص٣.

يفرض نفسه. ما هو المصدر الذى تعتمد عليه الفلسفة فى ذلك؟ ما هى الأداة التى تمكن من قيام هذه الأفكار والآراء؟ وكيف يمكن تفسير أن بعض البشر، وهم الفلاسفة، بمقدورهم استخدام هذه الأدوات بينما الباقون، أى العامة، يبدو أنهم يفتقدونها بوجه عام أو يحوزونها بصورة أكثر ضآلة[1].

أما الاتجاه الثانى، فكان يركز على أن الفلسفة تتكلم عن ظواهر لا يمكن أن تصل إليها المعرفة الحسية أو الإدراك الحسى فى سيرهما العادى. وهى ظواهر معروفة منذ القدم وبدأت فى الدخول ضمن ميدان البحث الفلسفى منذ عهد الفلاسفة قبل سقراط. ويمكن تقسيمها متابعين فى ذلك المؤلفين اليونانيين أنفسهم إلى ثلاثة مجموعات؛ فهناك أولا الحالات التى لا يكون فيها سير وظائف الحياة النفسية سيرا عاديا ومنها النوم وأحلامه (التى يجذب عدد كبير منها وإن لم يكن جميعها بالطبع انتباه العرافين) ثم حالة السكر (التى ظهر عنها منذ أرسطو عددا لا حصر له من المؤلفات المتخصصة) ثم أخيرا حالات الانحراف العقلى وما يدخل عادة فى نطاق الهلوسة. وهناك ثانيا، خداع الحواس الذى يحدث فى كل وقت: العصا الممتدة فى الماء والتى تبدو مكسورة، البرج المربع الذى يبدو عن بعد كبير دائريا، وحينما نقف على الشاطئ ونرقب سفينة تمر فيبدو لنا أن السفينة ثابتة وأننا نحن الذين نتحرك .. وغير ذلك. وهذه حالات استمر الفكر اليونانى يناقشها طوال مئات من السنين. أخيرا

(١) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.



هناك مجموعة ثالثة من الظواهر تقف على حده، وهى التى ظهرت نتيجة للملاحظات الطبية واسترعت انتباها خاصا نتيجة لذلك، فهناك أمراض (كثيرا ما أشار إليها المؤلفون اليونان) لا يصبح معها طعم العسل حلوا بل يصير مر المذاق وما شابه ذلك كثير، وقد لاحظ الذين كانوا يميلون فى مثل هذه الأحوال إلى التعميم وإلى البحث بالتالى عن ظواهر موازية لاحظوا أن بعض أنواع الإدراكات الحسية تخضع أحيانا لتغيرات غريبة تتعدى المستوى العادى بكثير، فما هو ممتع المذاق عند هذا يعافه ذلك، وما يجده هذا ساخنا عند لمسه يجده ذلك فاترا، وعلى هذا النحو نصل إلى مفهوم نسبى من معطيات الحواس، مفهوم يمكن أن تمتد تطبيقاته إلى ما لا نهاية[١].

أما الاتجاه الثالث، فقد ركز على مجموعة أخرى من المشكلات الأساسية التى تتناول من حيث المبدأ عمليات التفكير والإدراك الحسى. كيف يتم فعل الأبصار؟ وكيف يحدث التفكير، وعلى الأخص كيف يتم خزن الأفكار التى انتهى الفكر إليها على نحو يجعل من الممكن للإنسان أن يحمل معه بمعنى ما الكون *بأسره مختصرا*[٢]؟

ولقد جاءت إجابات فلاسفة اليونان عن هذه المشكلات التى أثاروها فى نظرية المعرفة تمثل نمطا يعبر عن مشكلات عصرهم وفى إطاره. ومن ثم كان تناولهم - كما اتضح لنا - لنظرية المعرفة تناولا يختلف - فى إطاره

(١) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، ص ٣٦٣.
(٢) نفسه، ص ٣٦٤.

العام – عن ذلك الإطار الذى وضعت فيه بعد ذلك نظرية المعرفة خاصة مع مطلع العصر الحديث حتى كانط ومن تلاه من الفلاسفة.

وكان أول من لمس لب نظرية المعرفة من الفلاسفة اليونان بحق هو بارمنيدس؛ حيث ظهرت مشكلة المعرفة بمعنى الكلمة عنده؛ فقد قال بوضوح أن هناك "وجودا" يتعدى كل ما تعرفه التجربة العادية، وهو يربط بين العقل وذلك الوجود على حين أن اللا وجود يقم على النظر والسمع وعلى اللغة التى يستعملها عامة الناس. وهذا الموقف البارمنيدى يجعلنا نقترب فعلا من التضاد بين فكر العقل وإدراك الحس، إلا أننا لم نصل إليه بعد تماما مع بارمنيدس[1] فقد مضى بنا الفلاسفة بعده يعبر .كلا منهم عن وجهة نظر تختلف عن الأخرى، فقد عبر انبادوقليس عن وجهة نظره فى أن الشبيه يدرك الشبيه[2].

وعبر ديمقريطس عن وجهة نظر فيها أصالة وعمق وكان لها تأثير كبير حيث ميز بداية بين الموجود وبين ما هو محض فكر وظن، ولا يستطيع أن يدرك جزئيات الوجود وهى لديه "الذرات" إلا الإدراك "الألطف" وحسب، أما الحواس الخمس الخشنة فإنها تقف عند حدود

---

(١) نفسه، ص ٣٦٥ – ٣٦٦.

وانظر: بارمنديس، الطبيعة، الترجمة العربية المنشورة بكتاب أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، القاهرة، دار أحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م، ص ١٣٠ – ١٣٥.

(٢) انظر: أنبادوقليس، فى الطبيعة، شذرة ١٠٩، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوانى فى "فجر الفلسفة اليونانية" ص ١٧٦ حيث يقول "بالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهى وبالنار نعرف النار المهلكة. وبالحب ندرك الحب، وبالبغض ندرك البغض الشديد".

المتنوع إلى ما لا نهاية والنسبى من ألوان وأصوات وروائح وغير ذلك[1] ويبدو أن ديمقريطس - بحسب رواية سكستوس - قد ميز بين نوعين من المعرفة، النوع الأول مشروع والثانى غير مشروع، وينتمى كل من البصر والسمع والشم والمذاق واللمس إلى المعرفة غير المشروعة، ولكن المعرفة المشروعة تنفصل عن هذه. والسبب الذى يراه سكستوس لتفضيل المعرفة المشروعة عند ديمقريطس على غير المشروعة؛ أن المعرفة غير المشروعة لا تستطيع طويلا أن ترى الأشياء الأصغر فالأصغر، ولا أن تسمع أو أن تشم أو أن تتذوق أو أن تدرك باللمس، فإن المعرفة المشروعة تأتى للمعاونة فى هذا بطريقة أكثر دقة واتقانا للفحص، ويجب أن نفهم ذلك بأن نربط - عند ديمقريطس - بينه وبين نظريته فى الذرات، فنحن لا نعرف الذرات والخلاء (وهما الوجود الحقيقى) بالحواس، ولكن نعرفهما بالعقل، فطريق الحواس عرضه للخطأ لأنه يعالج التباين والتغير الماديين اللذين ينتجان إحساساتنا ولكن طريق العقل الذى يعالج الحقائق القصوى هو الطريق المشروع فهو الآلة الماهرة التى تقودنا إلى الحقيقة. ومن هنا يبدو العقل كمدعم لحقيقة الفكر أمام دليل الحواس[2].

وقد ساهم السوفسطائيون بعد ذلك مساهمة قيمة وهامة فى توسيع نطاق مناقشة المشكلة وعلى الأخص جورجياس وبروتاجوراس، فقد استطاع الأول بكتابه "فى الوجود" أن يتيح لنا النظر نظرة عميقة إلى طريقة وضع مشكلة المعرفة فى عصر السوفسطائيين، وذلك رغم ما به

---

(١) انظر: على سامى النشار وآخرون، ديمقريطس - فيلسوف الذرة - الاسكندرية - الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ، ص ٩٤.

(٢) نفسه، ص ٩٥.

من مغالاة فى نواح عديدة، وإن تركنا القسم الأول من ذلك الكتاب، وانتقلنا إلى القسم الثانى الذى يناقش فيه الجزء الثانى من عبارته الشهيرة "لا يوجد شىء، وإذا كان هناك شىء موجود فإنه لا يمكن إدراكه وإذا أمكن فلا يمكن نقله إلى الغير"[١] فهو يريد فى هذا الجزء البرهنة على أنه حتى إذا كان هناك شىء موجود فإنه لا يمكن التفكير فيه، ذلك أولا: أنه إذا كان موضوع الفكر موجودا فلابد أن يكون كل ما نفكر فيه موجودا، ولكن هذا غير مقبول لأنه إذا تخيل المرء أن إنسانا يطير فإن ذلك لا يعنى أن هذا يحدث بالفعل. إذن فموضوع الفكر غير موجود، وثانيها: حتى إذا كان موضوع الفكر موجودا فإن هذا غير مقبول لأننا نفكر فى عروس البحر وفى الأفعى ذات المائة رأس وغير ذلك من الكائنات الخيالية والتى لا وجود لها على الاطلاق[٢].

وكذلك أسهم بروتاجوراس خاصة بواحديته الواضحة التى بدت فى عدم اعترافه بأى شىء ليس مصدره الحواس حينما قال "أن الإنسان معيار الوجود" وقصد بذلك أن الإنسان بحواسه هو معيار معرفة الوجود، فهو لم ير إلا الحس وسيلة للمعرفة إلا بوجود المادة[٣].

ولا شك أنه لولا هؤلاء السوفسطائيين خاصة جورجياس وبروتاجوراس لما كانت مناقشة مشكلة المعرفة قد اتسع نطاقها هذا الاتساع

---

(١) جورجياس، فى الوجود، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، ص ٣٦٦ وما بعدها.

(3) Yolton (J.W.) Metaphysical Analysis, George Allen and Unwin LTD., 1968. p. 84.

الذى وجدناه لدى سقراط وأفلاطون ومن بعدهما أرسطو، فقد كان سقراط برده على حجج السوفسطائيين هو بحق أول من ميز تمييزا فاصلا بين موضوع العقل وموضوع الحس بيد أن حل سقراط لمسألة المعرفة بقى ناقصا[(١)]، وكان على أفلاطون استكماله فقدم فكرته الأصلية البسيطة التى تمثلت فى أن هناك إلى جانب كل شىء متغير شىء آخر خالد لا يأتى عليه تبدل وينبغى أن تقم عليه وحده المعرفة والسلوك، ومن ثم فلا علم إلا بالكلى الذى يظل دائما فى ذاته باقيا على ذاتيته[(٢)]. وبذلك ارتبطت نظرية أفلاطون فى المعرفة بنظريتيه فى الوجود وفى الأخلاق.

◉ ثالثاً: أرسطو يواصل الطريق في نظرية المعرفة بصورة أفضل:

التقط أرسطو الخيط من أستاذه لكن بدا له أن ذلك الكلى الذى بحث عنه أستاذه فى عالم مفارق هو عالم المثل، لا يجب أن نستمر فى البحث عنه فى ذلك العالم، بل علينا أن نبحث عنه هنا فى نطاق الأشياء المحسوسة ذاتها، ورأى أن الكلى هو الماهية التى يقوم عليها كل شىء محسوس عينى. وبهذا تحول المثال الأفلاطونى إلى الطبيعة الحقيقيـــة

(١) محمد فتحى الشنيطى، نفس المرجع السابق، ص ٢٦ - ٢٧. وانظر كمثال على ذلك مناقشة سقراط ومينون حول الفضيلة وكيفية معرفتها وتمييزه بين المعرفة الحقيقية لها وبين ما يشاع عن الفضيلة فى:

Plato, Meno, translated by Guthrie W.K.C., Penguin Books, reprinted 1977, (97 b.c.d.)p. 153.

(٢) أولف جيجن، نفسه المرجع السابق، ص ٣٧٤، وانظر كذلك:

Plato: Republic translated by H.D.P. Lee, Penguin Books, reprinted 1962 (500-511) pp. 273-278.



"أو الماهية" القائمة فى كل فرد جزئى وهذا يعنى على الفور أن أرسطو لا يرى تعارضا بين الادراكات الحسية المتغيرة والتى هى بغير قيمة وبين معرفة الوجود وذلك على الأقل من حيث الأساس[١]. فقد كان الإدراك الحسى عند أرسطو مجرد انفعال وهو يتحدث عنه كشىء متغير allowsis[٢]، ويدعوه من جانب آخر فعالا energeia[٣]، ولكن هذا لا يعنى أنه فعال فى إنتاج التغير، بل فعال فى إدراك الواقع الفعلى وليس مجرد قوة واستعداد محض، أما التأمل noesis - بالنسبة له - فهو على الجانب الآخر، قوة فعالة حقيقية[٤].

ولذلك فنحن نوافق الآن Allan على قوله بأن هناك اتجاها عاما نحو التجريبية empiricism يتخلل أعمال أرسطو، إذ يصف مرتين[٥] النمو التدريجى للمعرفة بادئا بالانطباعات الحسية، ومنتهيا بتكوين المبادئ والقواعد العامة[٦] وعلى ذلك فهناك - على حد تعبير آلان -

---

(١) أولف جيجن، نفس المرجع السابق، ص ٣٧٤.

(2) Aristotle, De Anima, B. II, Ch. 4, p. 415b (24), p. 416b (34), Edited with introduction and commentary by S.W.D. Ross, Oxford, At the clarendon Press.

(3) Ibid., B. II. Ch.5.p. 417b (20).

(4) Ibid, Introduction of Ross, p.24.

(٥) جاءت احداهما فى:

Arsitotle, Metaphysics, B.I, Ch. I; pp. 980-982, Trans lated by W.D. Ross in "Great Books of the Western World", P.8- Aristotle Vol. I, pp. 499-500.

وجاءت الأخرى فى:

Aristotle, Posterior Analytics, B.II, Ch. 19 pp. 99b (15) - 100 b, translated by G.R. Mure, in "Great Books of the Western World", Part 8, Aristotle, pp. 136-137.

(6) Allan (D.J.) Op .. cit., p. 156.



أوجه عديدة فى فلسفة أرسطو تجعل بالإمكان دعوته بأنه فيلسوف تجريبى an empiricist وتربط بينه وبين لوك ومل[(١)].

والحق أن هذا الوجه الحسى من نظرية المعرفة الأرسطية يتضافر مع جانبها العقلى منذ البداية، إذ يحدثنا أرسطو فى مؤلفاته المبكرة عن أنواع المعرفة بادئا من ذلك الوجه التجريبى الحسى فهو يقول فى "دعوة للفلسفة":

"أن المعرفة على أنواع مختلفة، فهناك المعرفة التى تنتج خبرات الحياة وهناك المعرفة التى تستخدمها، وثمة تقسيم آخر: فهناك الأنواع التى تخدم وتطيع وهناك الأنواع التى تأمر: والأنواع الأخيرة أعلى درجة وفيها يكمن الخير بمعناه الحقيقى، ولما كان هذا النوع الوحيد من المعرفة الذى يتوصل للحكم الصحيح ويستخدم العقل ويضع الخير فى مجموعع نصب عينيه، ونعنى به الفلسفة، هو الذى يستطيع الانتفاع بسائر أنواع المعرفة وتوجيهها وفق قوانين الطبيعة فإن هذا دليل على ضرورة التفلسف"[(٢)].

ولعلنا نلاحظ كيف مزج أرسطو فى حديثه السابق بين أنواع المعرفة، وبين تفضيله للفلسفة ودعوته إليها وإلى طريقها، لأنها تستفيد من كل أنواع المعرفة الإنسانية لخير الإنسانية، وهذا يدعونا للتساؤل. أكان أرسطو بادئا من المعرفة منتهيا إلى الميتافيزيقا، أم كان ميتافيزيقيا فى البداية ثم حاول تبرير نظراته الميتافيزيقية بوجهة نظر معرفية؟؟

---

(1) Ibid.

(٢) أرسطو، دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس)، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوى، صنعاء، منشورات جامعة صنعاء، مجلة كلية الآداب، العدد الثالث ١٩٨٢م، ص ٣٤.

هذا التساؤل من أصعب ما يمكن أن يواجه أى باحث يتعرض لأرسطو، ذلك أن الأمر غاية فى الإبهام عنده فلا نستطيع ببساطة إثبات أى الجانبين كان الأسبق عنده، ورغم أن من السهل أن نقول أن المعرفة أولا وبعدها تأتى الميتافيزيقا أو نظرية الوجود، كما هو الأمر بالنسبة لأغلب الفلاسفة من المحدثين والمعاصرين إلا أنه بالنسبة لأرسطو يختلف فلا نستطيع إقرار ذلك بقدر ما يمكن أن نسلم مثلما سلم باركنسون Parkinson حينما حيره ذلك الأمر فى دراسته لاسبينوزا بأن فكره لم يسر فى تطوره من المعرفة إلى الميتافيزيقا، بل كانتا متداخلتين فى عقله منذ البداية، ولكن لدراسة المعرفة عنده أولا فائدة هامة للاقتراب من ميتافيزيقاه[1] وهكذا الأمر بالفعل بالنسبة لأرسطو فمن المفيد فعلا أن نبدأ بدراسة المعرفة لديه لنقترب من فهم ميتافيزيقاه، بل لنقترب من فهم أى جانب من جوانب فلسفته وخاصة نظريته عن العلم.

فقد كانت وجهة نظر أرسطو فى المعرفة رغم التحامها من البداية بكل آرائه الأخرى، كانت تستهدف ليس فقط معرفة الكثير حول المعرفة، بل كانت تستهدف أيضا الاسهام فى تقدم هذه المعرفة، أعنى المعرفة العلمية.

ولقد أصاب بوبر K.Popper الحقيقة حينما أكد أن كل مشكلات نظرية المعرفة التقليدية تقريبا كانت مرتبطة بمشكلة نمو المعرفة، فمن أفلاطون إلى ديكارت وليبنتز، إلى كانط ودوهيم وبوانكاريه، ومن بيكون وهوبز ولوك وهيوم إلى مل ورسل كانت نظرية المعرفة مغلقة وملهمة لديهم

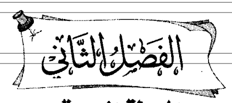
(1) Parkinson (G.H.R.), Spinoza's Theory of Knowledge, Oxford, at the Clarendon press, 1954, p.1.

بأمل أن تمكننا ليس فقط من معرفة الكثير حول المعرفة الإنسانية، بل أيضا بأن تسهم فى تقدم هذه المعرفة العلمية، لكن كان الاستثناء الوحيد من هذه القاعدة بين الفلاسفة العظام هو بركلى - فيما يعتقد بوبر [١].

ومن هنا يتضح لنا أن أرسطو كان على حق حينما ربط بوضوح بين نظريته فى المعرفة ونظريته عن العلم، حيث وجد أن إمكانات الإنسان المعرفية ووسائله الإدراكية تمكنه من بناء نظريات عديدة يمكنه من خلالها منفردة أو مجتمعة الكشف عن أسرار هذا العالم من مختلف الجوانب، وبالتالى تساهم معالجته لوسائل المعرفة فى الكشف عن قدرات الإنسان الحقيقية، ومن ثم تساهم فى بناء نظرية عن العلم تمكن الإنسان من تنمية المعرفة باطراد ودون توقف.

(1) Popper (K.), The logic of Scientific discovery, Harper torch books: Harper and Row Publisher, New York and Evanston 1968 p. 19.





المعرفة الحسية

أولاً : أهمية المعرفة الحسية عند أرسطو.

ثانياً: كيفية حدوث الإدراك الحسي عموماً ونقد أرسطو للسابقين.

ثالثاً: مركز الإحساس وموضوعه عموماً.

رابعاً: تحليل الإدراك الحسي من خلال تحليل الحواس الخمس.

(أ) البصر والمرئى. (ب) السمع والصوت.

(ج) الشم والرائحة. (د) الذوق والطعم.

(هـ) اللمس والملموس. (و) التمييز بين الكيفيات الحسية.

خامساً : الحس المشترك.

(أ) تعريف الحس المشترك. (ب) وظائف الحس المشترك

سادساً : كيفية تكون الصور في الحس الباطن.

سابعاً : الخيال وتميزه عن الإحساس والفكر.

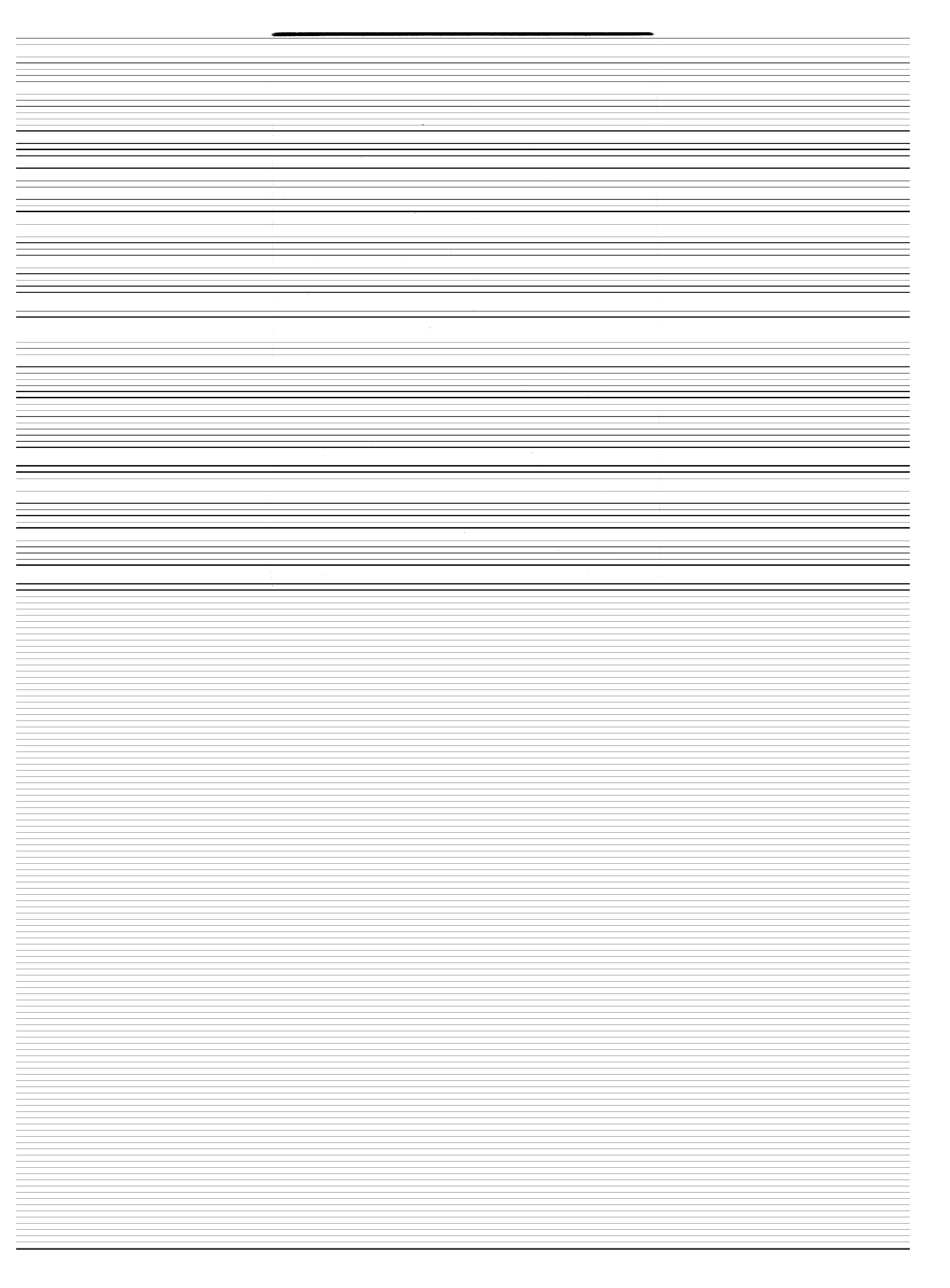
(أ) تعريف الخيال. (ب) الفرق بين الإحساس والتخيل.

ثامناً : الذاكرة واختلافها عن الحس والخيال.

(أ) تعريف الذاكرة. (ب) فضل الذاكرة فى التعلم.

تاسعاً : أهمية الإحساس والخبرة في المعرفة والاستقراء.

عاشراً : امتناع البرهان بطريق الحس، وأخطاء الحواس.



◉ أولاً: أهمية المعرفة الحسية عند أرسطو:

يبدأ أرسطو كتابه "الميتافيزيقا" بعبارة ذات مغزى فيقول:

"كل إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة والدليل على ذلك أننا نشعر بلذة من عمل حواسنا، فعلاوة على ما تقدمه لنا الحواس من نفع، فإننا نحبها لذاتها خاصة حاسة البصر التى تعلو على الجميع، فهى مفضلة، ليس فقط لما تقوم به من عمل، بل لأننا حينما لا نرغب فى القيام بأى عمل نفضل النظر للأشياء بالبصر. والسبب فى ذلك أن البصر يأتينا بقدر أكبر من المعلومات التى تجعلنا ندرك الفرق بين الموجودات"[(١)].

فهذه العبارة البليغة فى التعبير عن اتجاه أرسطو، تضع الحد الفاصل بينه وبين افلاطون، حيث تمثل فيها مدى شغف أرسطو بالمعرفة الحسية ومدى تعلقه بمعرفة هذا العالم الخارجى الذى يعيش فيه.

إن هذه العبارة تكشف لنا أن الفلسفة بظهور الأرسطالية - كما يعبر عن ذلك جان ديمون - قد وسعت مجال المعرفة حتى بلغت به أحجام كل ما يدخل فى الكون متخذة من ذلك الحين المعنى الذى ظل معناها

---

(1) Aristotle, Metaphyhsics, Translated by W.D. Ross, "Great Books of the Western World". 8, Aristotle, vol.I, Wiliam Benton Publisher, Encyclopaedia Britannica, 152, B.I, Ch. I P. 980 (20-30) p.499.

وقارن:

Aristotle The Metaphysics B.I - Ch. I- P. 980 a (22-30) Loeb ed. With an english translation by Hugh tredennick London, Wiliam Heinemann LTM, Mcmlvi, First printed 1933 reprinted 1956, p.2.



حتى القرن السابع عشر، وذلك لأن الموضوع الذى تناولته المعرفة لم يعد هو الموضوع ذاته الذى كانت تسعى إليه الجدلية الأفلاطونية. صحيح أن الفلسفة ظلت علم المبادئ الأولى، ولكنها لم تعد تقتصر على ذلك بل أصبحت تصورا ذهنيا جديدا للحقيقة الواقعية العينية التى تحددت بلفظة "جوهر" فقد كان خطأ الأفلاطونيين أنهم أرادوا فصل الماهية أو المثال عن مظهره الحسى، عندئذ أصبح المثال الشىء الوحيد الذى كان شيئا فعلا، وقد كان هو وحده الشىء الموجود إلى حد أن الباقى كان لا يمكن أن يكون إلا ظاهرة غامضة مبهمة وخادعة كذلك[(١)].

وقد اتسع مجال المعرفة عند أرسطو من خلال اكتشافه هذا الخطأ الذى وقع فيه أفلاطون وتلاميذه الذين اكتفوا بترديد أقواله، فأصبحت المعرفة مجالا هدفه الكشف عما هو كامن فى الطبيعة بالحواس[(٢)]، ولذلك أكد أرسطو أن طريق المعرفة يجب أن يبدأ مما تعطيه لنا الحواس. ومن خلال الفهم الجيد يمكن تبرير وتأكيد الوقائع الملاحظة. وكان هذا هو منهج أرسطو - كما يوضح كورنفورد Cornford - فى الاقتراب من موضوعه فى أى فرع من فروع المعرفة. فهو يبدأ من جمع آراء الناس العاديين وكذلك آراء الفلاسفة، فهو يعتقد أن تيار الفكر قد حفظ لدى هؤلاء آثارا من الحكمة القديمة. والحس العام لدى هؤلاء على اتصال وثيق بالخبرة العلمية، ومهما كان الخطأ والاضطراب فى هذه

(١) جان بيير ديمون، الفلسفة القديمة، ترجمة ديمترى سعادة، المنشورات العربية سلسلة ماذا أعرف، ١٩٧٤م، ٧٨ - ٧٩.

(2) Cornford (f..) Before and After Socrates, Cambridge, 1974 p.89.




المعتقدات والآراء، فمن الممكن أن تحتوى على بعض الادراك للحقيقة التى يمكن أن تصفى وتنقى بالنقد، من ثم يعاد صياغتها وتركيبها فى صورة منطقية منظمة[١].

ويؤكد هاملان Hamelin نفس الشىء حينما يرى أن أرسطو قد أفسح مجالا للتجربة: اما من حيث أن الإحساس هو بالنسبة للعقل وسيلة لممارسة قدراته الحدسية، أو من حيث أن الإحساس وظيفته إدراك الممكن، بل أن الاتجاه الحسى التجريبى من الضخامة عنده بحيث يمكن اعتباره أقوى من بشروا بالعلم التجريبى بين القدماء[٢].

وليتأكد لنا ذلك، دعنا نتساءل بداية عن تفسير أرسطو لعملية الإحساس، ومن ثم نتساءل عن موضوع هذه العملية، فيتكشف لنا من خلال ذلك أبعاد هذا الاتجاه الحسى عنده ومدى أهميته واتساعه.

⊙ ثانياً: كيفية حدوث الإدراك الحسى عموماً ونقد أرسطو للسابقين:

يفسر أرسطو الإدراك الحسى من خلال التمييز بين الحس بالفعل والحس بالقوة، حيث يقول بداية "أن قوة الحس لا توجد بالفعل، بل بالقوة فقط. والأمر هنا كما هو فى الوقود الذى لا يشتعل بنفسه بغير ما يشعله، فإذا اشتعل بنفسه لم تكن هناك حاجة لوجود النار المشتعلة بالفعل"[٣].

(1) Ibid.

(2) Hamelin (O.): Le Systeme D'Aristote, p. 79.

(٣) أرسطو، النفس، ك٢، ف٥ – ص ٤١٧ و، الترجمة العربية، ص ٥٩ ، ٦٠.

ولعلنا نلاحظ أن التمييز السابق انطبق لدى أرسطو ليس فقط على قوة الحس، بل أيضا على المحسوس، فلدى أرسطو تمييزا آخر بين الحس والمحسوس[١]، فالشىء المحسوس sensum متميز عن الإحساس aithesis ومنفصل عن الحاس، أنه فى الحقيقة نتيجة لتلاقى موضوع معين وذات مدركة معينة[٢]، فالإحساس كما يقول أرسطو "يتولد فى النفس من خلال توسط البدن"[٣]، أى بتوسط الأعضاء الحسية.

وعلى هذا الأساس ينتقد أرسطو نظريات السابقين بعد سردها والإفادة منها، فينتقد أولئك الذين يقولون بالإحساس فى النبات، فيقول فى كتاب "النبات": "أن وجهة نظر أفلاطون فى أن للنبات الإحساس والرغبة كانت عجيبة فعلا، ولكن انكساجوراس وديمقريطس وأنبا دوقليس رأوا أن للنبات العقل والذكاء أيضا، وهذه وجهات نظر يجب رفضها باعتبارها معيبة وغير صحيحة"[٤]، ويبرهن أرسطو على وجهة نظره الخاصة فى هذا الأمر فيقول مضيفا إلى ما سبق "ومن ثم أقرر أن

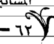
(١) نفسه، ص ٦٠، ٦١.

(2) Ross (S.W.D.) Aristotle, London, Methuen and Co. LTD. Reprinted, 1971, p. 162.

(3) Aristotle, On Sense and The Sensible Ch. I, p. 436 b. translated by J.I. Beare, in "Great Books of the Western World", 8, Aristotle, Vol. 1 William Benton Publisher, Encyclopaedia Britinica Inc. 1952 p. 673.

(4) Aristotle, De Plantis, B.I, p. 815b (15-27) translated by E.S. Forster, the Works of Aristotle translated into English under the editorship of W.D. Ross,, Vol. VI Opuscula, Oxford. At the clarendon Press 1961.

(ويرجح أن لم يكن مؤلفه هو أرسطو نفسه، أن يكون مؤلفه نيقولاس الدمشقى وهو أحد المشائين).



النباتات لا تمتلك الإحساس كما لا تمتلك الرغبة؛ فالرغبة يمكن أن تكون فقط إذا كان ثمة إحساس، فاتجاهنا ورغبتنا مرتبطة بمشيئة (أو إرادة) تتغير بتغير الإحساس. فى النباتات لا تجد إحساسا ولا أى عضو من أعضاء الإحساس، ولا أى مظهر من مظاهره ولا أى علامة أو دليل يمكن من خلاله القول بأنها تمتلك الإحساس تماثل تلك العلامات التى من خلالها نعرف أن النباتات تستقبل الغذاء وتنمو"[١].

وذلك الذى يورده أرسطو فى كتابه "النبات" يطابق تماما ويعبر عما جاء فى كتاب "النفس". وكما انتقد من يقولون بأن للنبات إحساسا، ينتقد من يتحدثون عن الإحساس كأنه نوعا من اللمس فيقول: "إن ديمقريطس وغالبية الفلاسفة الطبيعيين الذين تحدثوا عن الإدراك الحسى، قدموا شيئا غير معقول، لأنهم ينظرون إلى جميع موضوعات الإحساس على أنها موضوعات للمس as objects of touch ولو أن ذلك كان فعلا، لنتج عن ذلك أن كل الحواس الأخرى هى نوع من اللمس، لكن المرء يمكنه بلمحة خاطفة أن يدرك أن هذا مستحيل"[٢]، وينتقد أرسطو أيضا أولئك الذين ينظرون إلى الإحساسات وكأنها واحدة، وينتهى إلى إثبات أن كل إحساس يختلف عن الآخر تبعا لاختلاف أداة الحس، فموضوع الأبصار يختلف عن موضوع السمع، فاللون موضوع الأول والصوت موضوع الثانى[٣].

(1) Aristotle, Ibid.
(2) Aristotle, On Sense and The sensible, P. 441b - 442 a, English trans. P. 668.
(3) Ibid. p. 442 a, Eng. Trans p. 680.



◉ ثالثاً: مركز الإحساس وموضوعه عموما:

فى الوقت الذى رأى فيه الكميون وديوجين أن مركز الإحساسات موجود فى المخ رأى أرسطو أن ابتداء الحس فى القلب[١] وهو يعنى بذلك حس الأشياء التى تحس باللمس أحيانا، وحس المذاق فقط أحيانا أخرى[٢]، وفى أحيان أخرى ينظر إلى القلب باعتباره مبدأ الحواس كلها[٣]، ويبدو من ذلك حيرة أرسطو فيما يخص تحديد مركز الإحساس ومبدأه فى الحيوان والإنسان. وإن كان قد احتار فى تحديد مركز الحواس فإنه يتحدث عن حواس البصر والسمع والشم بوصفها موجودة فى الرأس[٤]، وكذلك الذوق. أما حاسة اللمس فإنها وحدها خارج الرأس.

وعلى أى حال، فما يهمنا حقا هو تحليل أرسطو لهذه الحواس، وكيف تتم لنا المعرفة من خلالها، وفى هذا نتبع التحليل الأرسطى الذى ورد على وجه الخصوص فى "النفس" و "الحس والمحسوس".

◉ رابعاً: تحليل الإدراك الحسى من خلال الحواس الخمس:

يبدأ أرسطو تحليله لذلك مؤكدا أنه يجب البحث أولا عن المحسوسات قبل النظر فى أى حاسة من الحواس "إذ يقال المحسوس على

(١) انظر : Theophrastus, De Sensu, Paris 1866, pp. 25-39.
نقلا عن : عثمان نجاتى، نفس المرجع السابق ص ١٠٠.

(2) Aristotle, Op. Cit., Ch. 2, p. 439 a, Eng. Trans. Pp. 675 - 676.

(3) Aristotle: On Youth and Old Age, Ch. 3, p. 469 a, translated by G.R.T. Ross, in "Great Books of the Western World". 8 Aristotle, Vol. I William Benton Publisher, Encyclopaedia Britincia, inc, 1952, p. 715.

(٤) أرسطو، أجزاء الحيوان، المقالة الثانية، ف ١٠ – ص ٦٥٦ب، الترجمة العربية، ص ١٠٠.

ثلاثة أنواع من الأشياء، نوعين يدركان بالذات، ونوع بالعرض. ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة، والآخر يعمها جميعاً، وهو يعنى بالمحسوس الخاص، ذلك الذى لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه: مثال ذلك البصر حاسة اللون، والسمع حاسة الصوت، والذوق حاسة الطعم، أما اللمس فموضوعاته مختلفة، إلا أن كل حاسة، على كل حال، تحكم على محسوساتها الخاصة لا تخطئ فى أن هناك لونا أو أصواتا بل فقط فى ما وأين الملون، وفى ما وأين المسموع. هذه إذن هى المحسوسات التى يقال عنها أنها خاصة بكل حاسة - والمحسوسات المشتركة هى الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أية حاسة. بل تعمها جميعا[١].

وبعد هذا التحديد لأنواع المحسوسات التى تنقلها إلينا الحواس سواء كل حاسة على حدة أو مجموعة منها، يبدأ أرسطو فى تفصيل الحديث عن كل حاسة وموضوعها مفاضلا بين الحواس بحسب ما تقدمه للإنسان من معرفة.

(أ) البصر والمرئى.

يتحدث أرسطو عن هذه الحاسة باعتبارها أهم الحواس، فيقدرها تقديرا خاصا لأنها تأتينا بأكبر قدر من المعلومات[٢]، وموضوعها أساسا

---

(١) أرسطو، النفس، ك٢ - ف٦ - ص٤١٨ والترجمة العربية، ص ٦٣ - ٦٤.

(2) Aristotle, Metaphysics. B.I Ch. I, 980 a Eng. Trans. P. 49.

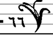
هو المرئى. والمرئى هو اللون، واللون هو الذى يوجد على سطح المرئى بالذات، نعنى بقولنا "بالذات" - والحديث لأرسطو - المرئى لا من حيث ماهيته، بل ما يكون مرئيا لأنه يحمل فى نفسه علة رؤيته. فى كل لون القوة على تحريك الجسم المشف بالفعل، وهذه القوة هى طبيعته.

وهذا هو السبب فى أن اللون لا يرى بدون الضوء، وفى الضوء فقط تدرك ألوان الأشياء[(١)].

فأرسطو يؤكد ضرورة وجود الضوء كوسط بدونه تنعدم عملية الأبصار، فبدون الضوء كما يقول فى "الحس والمحسوس" تكون الرؤية مستحيلة فى أى مكان[(٢)]، وقد اتسع حديثه عن هذا الوسط فى ذلك الكتاب، حيث لاحظ أن العضو الحقيقى للنظر ليس هو السطح الخارجى للعين، لكنه شىء ما داخل الرأس، فرأى ضرورة أن يكون هذا الوسط الشفاف ممتدا ليشمل العضو الداخلى، ومن ثم فإن العدسات البللورية من ذلك الجوهر الشفاف هى الماء[(٣)].

وقد استقى أرسطو هذا الرأى الأخير من ديمقريطس ولكنه وافقه فقط على أن العين مكونة من الماء، وخالفه فى تفسير كيفية حدوث الأبصار[(٤)]. وحيث أن العين فى رأيه لا تنفعل عن اللون مباشرة وإنما

(١) أرسطو، النفس، ك٢ - ف٧ - ص ٤١٨، (٢٥-٣٠) ص ٤١٨ظ، الترجمة العربية، ص ٦٥.
(2) Aristotle, On Sense and the Sensible, Ch. 2, p. 438b, Eng. Trans, p. 695.
(3) Ross (S.W.) Aristotle, p. 139.
(4) Aristotle, Op. cit., Ch. 2, p. 438 a, Eng. Trans, p.695.



تنفعل عن الوسط، وقد خالف ابن سينا أرسطو فى ذلك حينما لم ينسب للوسط الشفاف أى فعل إيجابى فى حدوث الأبصار وإنما جعل دوره سلبيا محضا، فهو مجرد وسيط ينفذ فيه اللون إلى العين فتنفعل العين عنه لا عن الوسط[1].

(ب) السمع والصوت:

يبدأ أرسطو حديثه عن حاسة السمع بالتمييز بين الصوت والسمع. إذ يقال الصوت فى رأيه على معنيين: صوت بالفعل، وصوت بالقوة؛ فنقول عن بعض الأشياء أنها لا صوت لها مثل الأسفنج أو الصوف، وعن بعض الأشياء الأخرى أن لها صوتا كما هى الحال فى البرونز، وعلى العموم فى جميع الأجسام الصلبة والملساء، التى لها القوة على إحداث الأصوات، أى التى تحدث صوتا بالفعل فى الوسط المتوسط بين المقروع وعضو السمع، وحصول الصوت بالفعل يكون دائما عن شىء بالإضافة إلى شىء آخر وفى شىء آخر، لأن القرع هو علة حدوث الصوت. وهذا هو السبب أيضا فى أنه من المستحيل حصول صوت عن شىء واحد، لأن التمييز بين القارع والمقروع يترتب عليه أن لا يرن إلا إذا اتصل بشىء آخر[2].

ويلاحظ أرسطو أن الصوت كما يسمع فى الهواء يسمع كذلك فى الماء، ولو أن السمع أقل وضوحا، فهل معنى ذلك أن علة الصوت هى

---

(١) محمد عثمان نجاتى، الإدراك الحسى عند ابن سينا، بيروت، الطبعة الثالثة، دار الشروق ١٩٨٠م، ص ١١٩ - ١٢٠.

وانظر كذلك: ابن سينا، الشفاء، طبعة حجر، طهران، الجزء الأول ١٣٠٣هـ ص ٣٢٤ - ٣٢٨.

(٢) أرسطو، النفس، ك٢ - ف٨ - ص ٤١٩ ك (١-٢٥)، الترجمة العربية ص ٦٩.



الهواء أو الماء؟ يرى أرسطو أن حصول القرع هو العلة، فما يحدث فى رأيه هو حصول ذلك القرع عن الأجسام الصلبة بعضها مع بعضها الآخر ومع الهواء[١].

من الواضح أن أرسطو قد استطاع التمييز بين حاسة السمع (الأذن) وبين موضوعها (الصوت) حينما استطاع التمييز بين الصوت والسمع، كما ميز من قبل بين حاسة البصر (العين) وبين موضوع إدراكاتها (المرئيات)، وهذا يعنى من جانب آخر أنه استطاع أن يميز - كما أسلفنا القول - بين الحاس والمحسوس، وبين المدرك والمدرك.

(ج) الشم والرائحة:

يذهب العلماء القدامى من اليونانيين إلى أن حاسة الشم موجودة فى الأنف وهى عضو الشم غير أنهم يختلفون فى مركز هذا الإحساس الذى تنتهى إليه الأعصاب الشمية.

فقد ذهب الكميون وديوجين إلى أن مركز الشم موجود فى المخ. غير أن أفلاطون قد ذهب إلى أن مركزه موجود فى التجويف الممتد بين الرأس وسرة البطن[٢]، وخالفهم أرسطو حينما أخطأ واعتبر أن القلب مركز الشم، إلا أنه قد زاد على تحليلهم لتلك الحاسة جانبا معرفيا حيث وجد "أن هذا الإحساس ليس دقيقا عندنا، بل هو أضعف مما فى كثير

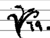
(١) نفسه، الترجمة العربية، ص ٧٠.
(2) Plato, Timaeus, p. 67, translated by D. Lee, Penguin Books, England, reprinted 1976, p. 91.

من الحيوانات ذلك أن الإنسان يحس بالروائح بضعف، فهو لا يدرك أية رائحة ليست مصحوبة بالألم واللذة، مما يدل على أن عضو الحس يخلو من الدقة[1].

وهو يعنى بهذه الدقة بالطبع، الدقة فى المعرفة من خلال هذه الحاسة، فما دامت ترتبط باللذة والألم فهى ضعيفة وغير دقيقة عند الإنسان، ويبدو هذا واضحا من مقارنتها بالحواس الأخرى "فالشم يشبه الذوق، إلا أن حاسة الذوق فينا أكثر دقة لأن الذوق لمس ما. ولكن اللمس أكثر الحواس دقة أما الحواس الأخرى، فإنها أضعف فى الإنسان مما فى كثير من الحيوانات. ولكنه من جهة دقة اللمس أقوى بكثير من سائر الحيوانات، وهذا هو السبب فى أنه أعقل أنواع الحيوان، والدليل على ذلك - كما يضيف أرسطو - أننا إذا نظرنا إلى النوع الإنسانى، رأينا أن الفضل يرجع إلى هذا العضو من الحس، لا إلى شىء غيره، فى أن بعض الناس أفضل موهبة من بعضهم الآخر، لأن ذوى اللحم الغليظ أقل ذكاء من ذوى اللحم الرقيق[2].

ويتحدث عن الوسط فى هذه الحاسة فيرى أنه أما الهواء أو الماء، إذ "يحصل الشم أيضا بالمتوسط: نعنى الهواء أو الماء لأن الحيوانات المائية، سواء ذات الدم أو ما لا دم لها يظهر أنها تدرك الرائحة، كالحيوانات التى تعيش فى الهواء: ذلك أن بعضها يتجه من بعيد نحو

(١) أرسطو، النفس، ك٢ - ف٩ - ص ٤١، (١٠-٢٥)، الترجمة العربية ص ٧٥.
(٢) نفسه، الترجمة العربية، ص ٧٦.



طعامها عندما تنجذب إليه بالرائحة - وهناك صعوبة تظهر بوضوح من أن إدراك الرائحة يحصل فى جميع الحيوانات بشكل واحد، ماعدا الإنسان، فإنه لا يستطيع أن يشم إلا إذا تنفس الهواء. والأمر واضح بالتجربة"[١].

ويبدو من ذلك أن الهواء - فى نظر أرسطو - هو الوسط فى حاسة الشم عند الإنسان، إذ لا يستطيع الإنسان الشم إلا إذا تنفس الهواء.

(د) الذوق والطعم:

يعتبر جميع العلماء الأقدمين عموما أن الذوق نوع من اللمس، ولذلك فإن أغلبهم لم يعن بدراسة هذه الحاسة دراسة خاصة. فلسنا نجد مثلاً عند أنبا دوقليس وديمقريطس وأتباعهما من الطبيعيين فى دراسة حاسة الذوق أكثر مما نجد فى حاسة اللمس. وهؤلاء فى الحقيقة يعتبرون جميع الإحساسات نوعا من اللمس، ولذلك انتقدهم أرسطو كما قلنا من قبل. وهم على ذلك يفسرون تنوع الإحساسات فى أعضاء الحس المختلفة باختلاف مسام هذه الأعضاء فى الاتساع والشكل وباختلاف الذرات والأبخرة المنبعثة من المحسوسات فى الشكل والحجم والترتيب بحيث يوجد تجانس بين بعض أنواع هذه الذرات والأبخرة وبين مسام بعض الحواس فتنفذ فيها ولا تنفذ فى غيرها وتحدث فيها الإحساس الخاص بها. وهكذا يفسر هؤلاء الطبيعيون اختلاف الذوق عن اللمس وعن بقية الحواس الأخرى[٢].

---

(١) نفسه، ص ٤٢١ ظ (١٠-١٥)، الترجمة العربية ص ٧٦ - ٧٧.
(٢) محمد عثمان نجاتى، نفس المرجع السابق ص ٩٥.

وقد اتفق أفلاطون وأرسطو مع هؤلاء الطبيعيين فى أن هذه الحاسة تعد نوعا من اللمس، إلا أن كليهما يدرسها دراسة مستقلة[١]؛ فقد قال أرسطو كالسابقين أن المطعوم نوع من الملموس، لكنه أوضح السبب فى ذلك حينما أرجع هذا إلى أنه لا يدرك بجسم متوسط غريب: لأن اللمس لا يحتاج إلى متوسط. والجسم الذى يوجد فيه الطعم وهو المطعوم، يكون فى الرطوبة، وكأنها مادته، ولكن الرطب ملموس، لهذا السبب فإننا حتى إذا عشنا فى الماء ندرك الحلو إذا وجد فيه ولا يحصل الإحساس فينا بتوسط الماء، بل بامتزاج المطعوم بالرطب، كما هى الحال فى الشراب. وليس الأمر فى اللون على هذا النحو: نعنى أنه يدرك بامتزاج لا بالتصعد. لا شىء إذن فى الطعوم يقابل المتوسط، ولكن كما أن المرئى هو اللون، كذلك المطعوم هو الطعم، إلا أنه لا شىء يحدث الطعم بدون الرطوبة، ولكن العلة الفاعلة يجب أن تشتمل على الرطوبة بالفعل أو بالقوة كالملح لأنه يذوب بسهولة. وله فى اللسان تأثير مذيب[٢].

وقد تحدث أرسطو أيضا عن اللسان كعضو للذوق فلاحظ أنه من الضرورى أن يترطب دون أن يفسد جوهره، مع أنه لا يكون رطبا بالفعل، ودلل على ذلك بقوله: "أن اللسان لا يدرك الطعم إذا كان شديد اليبوسة، أو شديد الرطوبة "[٣]. ولقد استطاع ابن سينا بعد أخذه عن أرسطو ما سبق، أن يضيف إضافة قربته من ما ذهب إليه العلم الحديث حينما رأى

(١) انظر Plato Timaeus, p. 66, Eng. Trans. By Lee D.,p 90.

(٢) أرسطو، النفس، ك٢ - ف١٠ - ص ٤٢٢ (١٠ - ٢٠)، الترجمة العربية، ص ٧٨ - ٧٩.

(٣) نفسه، ص ٤٢٢ ظ (١-٥)، الترجمة العربية، ص ٨٠.



أن عضو حاسة الذوق هو نهاية الأعصاب المنتشرة فى طبقة اللسان الظاهرة، وهذا ما ذهب إليه العلم الحديث[١] فأفلاطون وأرسطو لم يستطيعا التمييز بين الأعصاب الحسية والأوعية الدموية حينما ذهبا إلى أن الإحساس الذوقى ينتقل خلال الأوعية الدموية أو العروق المتفرعة من اللسان إلى القلب[٢].

(هـ) اللمس والملموس:

أولى أرسطو هذه الحاسة عناية خاصة، وكاد أن يجعلها فى أهمية النظر أسمى الحواس لديه، بدا هذا واضحا فى أكثر من موضع فى مؤلفاته عدا كتاب النفس، فهو يقول فى "الكون والفساد" مقارنا بينها وبين حاسة البصر:

"وهنا لا يمنع أن يكون النظر حاسة أسمى من اللمس وبالنتيجة أن موضوع النظر هو أسمى أيضا. ولكن النظر ليس عرضا للجسم الملموس بما هو ملموس بل هو يرجع إلى شىء مغاير تماما يمكن مع ذلك أن يكون متقدما عليه بطبعه"[٣].

والحق أن الفلاسفة والعلماء لم يهتموا قبل أرسطو، بدراسة هذه

---

(١) محمد عثمان نجاتى، نفس المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢) نفسه.

وراجع كذلك Plato, Timaeus. Pp. 61-64 Eng. Trans. Pp. 85-88.

وأيضا : أرسطو، ك٢ - ص ٤٢٢ و، ص ٤٢٢ ط (١-٥) الترجمة العربية ص ٧٨-٨٠.

(٣) أرسطو، الكون والفساد، ك٢ - ب٢ - ف٢، الترجمة العربية ص ١٧٠، وقارن كذلك: أرسطو، أجزاء الحيوان، المقالة الثانية - ف١ - ص ٦٤٧ أ، الترجمة العربية، ص ٦٩.

الحاسة رغم أن أغلبهم كان يعتبر اللمس الحاسة الأولية الرئيسية التى تكونت عنها الحواس الأخرى، فانبادوقليس وديمقريطس وأتباعهما من الطبيعيين لم يحاولوا تفسير وظيفة حاسة اللمس بأكثر مما قاله عن الإحساس على العموم بأنه انفعال مادى آلى يحدث بين أعضاء الحس بين الأبخرة المنبعثة من الأجسام. ومع أن أفلاطون قد تعرض لشرح الكيفيات الملموسة(١)، إلا أنه لم يعن بدراسة طبيعة عضو اللمس وصعوبة الكشف عنه(٢).

وقد بدأ أرسطو دراسة هذه الحاسة بتساؤل هام، هل الإحساس لجميع المحسوسات على نحو واحد أو أنه يختلف باختلاف الأشياء؟ وذلك أن الرأى الشائع هو أن الذوق واللمس بالتماس المباشر، أما الحواس الأخرى ففعلها من بعيد. ولكن فى رأى أرسطو أن هذا التمييز ليس صحيحا، فنحن ندرك الصلب واللين بمتوسط، كما ندرك المسموع والمرئى والمشموم، إلا أن الإدراك فى هذه المحسوسات الأخيرة يكون من بعيد، وفى غيرها من قريب، لهذا فإن وجود المتوسط يغيب عنا، ومع ذلك إذا كنا ندرك جميع الملموسات بغشاء دون أن نشعر بتوسطه، فإننا نكون كما لو كنا فى الماء أو الهواء، إذ نعتقد فى الحقيقة أننا نلمس المحسوسات نفسها وأنه لا يوجد أى متوسط إلا أن هناك فرقا بين الملموس من جهة، والمرئيات والمسموعات من جهة أخرى، فنحن ندرك هذه الأخيرة لأن المتوسط يحدث

---

(1) Plato, Timaeus, pp. 61-64, Eng. Trans. pp. 85-88.
Beare (J.) Greak theories of elementary cogintion, Oxford, 1906 pp. 184-186.

(٢) محمد عثمان نجاتى، نفس المرجع السابق، حتى ص ٨٤.

فينا أثرا معينا، وعلى العكس فإن الملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط، بل فى نفس الوقت مع المتوسط، كما يضرب الإنسان على درعه، فليس الدرع عند ضربه، هو الذى يضرب الإنسان بل وقعت الضربتان فى وقت معاً. وعلى وجه العموم يظهر أن نسبة اللحم واللسان إلى عضو اللمس، هى كنسبة الهواء والماء إلى أعضاء البصر والسمع والشم. إلا أنه فى كلتا الحالتين لا يحدث الإحساس بمماسة عضو اللمس بالمحسوس.

كما إذا وضع مثلا جسم أبيض على سطح العين مما يدل بوضوح على أن ما يدرك الملموس هو من داخل لأنه بهذه السبيل نحس بهذه الحاسة كما هو الحال فى غيرها من الحواس. ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس، وندرك ما يوضع على اللحم، فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس(١).

وقد أدرك فى هذه الحاسة وغيرها ما يسمى فى علم النفس الحديث بعتبة الإحساس، حيث حدد نسبا معينة للصور المرئية التى تنفعل بها العين، بحيث لو زادت حدتها أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير على العضو الحاس، وهذه النسبة لديه هى نسبة بين ضدين، مثلا كانت بين الحلو والمر فيما يتعلق بالذوق، أو بين الضوء والظلام بالنسبة للبصر أو الصلابة والليونة بالنسبة للمس، فعضو الإحساس يتلقى المؤثر فى حدود معينة وإذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسة فإنها تؤدى إلى فساده أو تؤذيه(٢).

---

(١) أرسطو، النفس، ك٢ - ف ١١ - ص ٤٢٣ ظ (١-٢٥). الترجمة العربية، ص ٨٤ - ٨٥.
(٢) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، القاهرة، دار النهضة العربية ١٩٧٧م ص ٣٢٣.

(و) التمييز بين الكيفيات الحسية:

وقد قدم أرسطو أيضا تمييزا فى كتاب "النفس" بين ثلاثة أزواج من الكيفيات الملموسة هى: الحار والبارد، اليابس والرطب والصلب واللين[١].

واستطاع أرسطو فى "الكون والفساد"[٢] أن يقدم تمييزا آخرا بالنسبة للكيفيات الملموسة حينما قال: إن الكيفيات الملموسة الأولية هى: الحار والبارد واليابس والرطب[٣] ومن هذه الكيفيات الأولى إنما يأتى المتخلخل والكثيف (أى الثقيل والخفيف) والصلب واللين والدبق والفريك (أى الأملس والخشن)[٤].

فقد استخدم أرسطو ذلك التمييز بين الكيفيات التى دعاها أولية أو أصلية، وبين تلك الكيفيات التى تترتب عليها فى الأشياء الملموسة فى

وانظر أيضا:

Aristotle, On Dreams, Ch. 2, p. 45 b (11-12), translated by J. Beare in "Great Books of the Western World", Part 8, Vol. I p. 703.

حيث يوضح أرسطو هذه الظاهرة بالنسبة لحاستى النظر والسمع وعضويهما العين والأذن .

(١) أرسطو، النفس، ك٢ – ف ١١ – ص ٤٢٢ ظ (٢٥–٣٠) الترجمة العربية ص ٨١.

(2) Aristotle, On sense and The sensible, Ch. 6-p. 445b. Eng. trans, p.82.

(٣) أرسطو، الكون والفساد، ب٢ – ف٤ – الترجمة العربية ص ١٧١. وقارن :

Aristotle, On Generation and Corruption, B. II, Ch. 4p. 331a (5-35) - 331b (1-40), translated by H.H. Joachim in "Great Books of the Western World", p.8, Vol. I, William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britinica, inc. U.S.A., 1952, pp. 431 - 432.

(٤) أرسطو، الكون والفساد، ب٢ – ف٥ –٨، الترجمة العربية ص ١٧٢ – ١٧٣. وقارن:

Aristotle, Op. Cit., B.I Ch. 5-6-7-8, pp 332a (5-37) - 334b (1-30). Eng. trans,. pp. 432-436.



دراساته الطبيعية، وقد ناقش لوك مشكلة الكيفيات ولكنه انتهى إلى نتائج مختلفة فقد ميز بين الكيفيات الأولية أو الأصلية، وبين الكيفيات الثانوية فقال: "أن ما ندعوه بالكيفيات الأولية أو الأصلية هى التى يمكن ملاحظتها فتنتج الأفكار البسيطة لدينا، مثل الصلابة، الامتداد، الشكل، الحركة أو السكون، والعدد ... أما تلك الكيفيات الأولية - كالألوان والأصوات والطعوم ... إلخ، هذه ما أسميها بالكيفيات الثانوية"[١].

وقد جاء تمييز لو ك أكثر وضوحا، فميز بين الكيفيات الموجودة فى الشىء نفسه، وبين الكيفيات التى نمليها على الشىء من خلال إحساساتنا المختلفة. وهذا ما لم يستطع أرسطو توضيحه، ويرجع ذلك - فى تقديرنا - إلى أن أرسطو فى تمييزه السابق كان مهتما بالكيفيات الملموسة، حيث اقتصر تمييزه بين الكيفيات الأولية والكيفيات المترتبة عليها، على ما ندركه باللمس فقط دون الحواس الأخرى.

ولعل من الأنصاف هنا أن نذكر أن ديمقريطس، قبل أرسطو ولوك، كان أول من أشار إلى هذا التمييز، وكان متفوقا فى تمييزه على أرسطو وأكثر اقترابا من لوك، فقد فرق بين صفات حقيقية فى الشىء أو موضوعية موجودة بالطبيعة، وصفات ثانوية موجودة بالعرف لأنها لا توجد إلا فى إحساس الإنسان مثل الطعم أو الصوت أو الرائحة أما الصفات

(1) Locke (John), An essay concerning Human understanding, Abridged and Edited by Raymond Wilbum, London, J.M. Dent and Sons L.T.D. repranted 1948, BII, Ch. VIII pp. 45-46.



الحقيقية للأشياء فهى الصفات التى ذكرها للذرات مثل الشكل والحجم والوضع والترتيب[١].

وقد أدرك أرسطو تمييزا آخر بين الصفات الجوهرية للشىء والصفات العرضية، فالصور أو الطبائع المباطنة للأشياء تكون منفصلة عن عقولنا فى نظره، فقد ميز فى طبيعة الأشياء بين صفات جوهرية (مثل الإنسانية) وصفات أخرى عرضية (مثل الحجم، البياض، التشابه .. إلخ)[٢].

ولعل هذا يوضح لنا مدى ما أجهد أرسطو نفسه فى تلك المحاولات المستمرة ليقترب من معرفة أشياء العالم الخارجى، وكيف يمكن للإنسان أن يدركها ويميز بين صفاتها من جوانب عديدة. ولا شك أن أرسطو فى محاولاته تلك قد سبق الدراسات المعرفية الحديثة التى نشأت حول ذلك الموضوع سواء اعترف هؤلاء الفلاسفة أو لم يعترفوا بهذا الفضل لأرسطو.

فقد ميز وليم جميس مثلا بين الإحساس sensation والإدراك الحسى perception وقال أن الإحساس هو مجرد التنبيه الذى يحدث عن الكيفية الحسية، مثل التنبيه الذى يحدث فى العين عن الضوء أو التنبيه الذى يحدث فى الذوق عن الطعم، أما الإدراك الحسى فهو إدراك الشىء الذى تؤثر كيفيته فى الحس وذلك بالاستعانة بتجربتنا الماضية[٣].

---

(١) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١١٠.

(2) Webb (Clement C.J.), A History of Philosophy, London William and Morgate, reprinted 1922, pp. 50-51.

(3) James (W.), Textbook of Psychology, London, 1973, pp. 12-13.

وانظر نفس هذا التمييز عند: بول موى، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، دار نهضة مصر، بدون تاريخ، ص ١٦٧.



وهذا التمييز قد أدركه أفلاطون وأرسطو قبل جيمس، فقد قال كلاهما أننا ندرك لا بالحواس، وإنما من خلال الحواس. فقد قال أفلاطون فى "ثياتيتوس" أن الحواس هى الوسائل التى ندرك من خلالها كل الإحساسات ولسنا ندرك بها[١]. وأكد أرسطو هذا فى حديثه عن كيفية الإدراك الحسى والحس المشترك. ولكن كان هذا التمييز عند جيمس يستهدف إثبات استقلال وجود الشىء عن الذات.

وقد أخطأ هكس Hicks حينما قال أن التفرقة بين الإحساس والإدراك الحسى لم تجد اهتماما من اليونانيين[٢]، كما أخطأ بيير Beare فى قوله بأن اليونانيين لم يستطيعوا التمييز بين الإحساس من حيث هو ظاهرة أولية وبين الإدراك الحسى من حيث هو أكثر تعقيدا وتركيبا ويتضمن الرجوع إلى الموضوعات الخارجية[٣]؛ إذ يكفى أن ننظر إلى ما قدمه أفلاطون من تحليل لموضوع الإدراك الحسى والفرق بينه وبين مجرد الإحساس لكى نقتنع بخطأ هؤلاء، فقد انتقد أفلاطون من يرادفون بين العلم ومجرد الإحساس، ورد عليهم من خلال ذلك التمييز، ومن خلال انشغاله بتلك المشكلات المعقدة التى أشار إليها بيير، ويتضح ذلك من تأمل قول سقراط (الذى يعبر عن أفلاطون) لثياتيتوس فى المحاورة المعنونة باسمه "وسيكون فى الواقع غريبا يا صديقى الفتى أن تستقر فينا

(١) أفلاطون، ثياتيتوس، الترجمة العربية ص ١٠٦.

(2) Hicks (R.D.), His introduction to his translation of De Anima of Aristotle, Cambridge, 1907 p. XIVII.

(3) Beare (J.) Greek theories of Elementary Cognition, p. 203.

مجموعة من الإحساسات كما لو كانت جنودا متراصة مخبأة فى جياد طروادة الخشبية ولا يكون هناك طبيعة واحدة (نفس أو أى شىء آخر تريد) لا تتجمع فيها كل هذه الإحساسات وبها ندرك موضوعات الإحساس من خلال أعضاء الحس"(١).

ويبدو من هذا إدراك أفلاطون للفرق بين مجرد الإحساس وبين الإدراك الحسى الذى للعقل دور فيه. ونفس الشىء نجده عند أرسطو حيث ميز بين قوة الحس والإدراك الحسى وبين الإحساس بالقوة والإحساس بالفعل، وانتقد النظرية القائلة بأن الشبيه ينفعل بالشبيه عند أنبادوقليس، كما انتقد النظرية المقابلة التى تقول بأن الضد ينفعل بالضد، وقال مدركا تلك المشكلات التى قصدها بيير: "ومن هنا ينفعل الشبيه بفعل الشبيه من وجه، ولكن من وجه آخر بفعل اللاشبيه، لأن ما ينفعل هو اللاشبيه، حتى إذا تم انفعاله أصبح شبيها"(٢).

وهذا يعنى بالطبع أن أفلاطون وأرسطو قد شغلهما ذلك التمييز بين الإحساس والإدراك الحسى، كما أدركا أيضا أن عملية الإدراك الحسى عملية مركبة تحتاج لتحليل العلاقة بين الموضوع الخارجى المدرك، وبين وسيلة الإدراك (أى العضو الحاس) حتى تتكشف حقيقة عملية الإدراك الحسى.

---

(١) أفلاطون، ثياتيتوس، الترجمة العربية، ص ١٠٦.
وانظر مقدمة الترجمة للدكتورة أميرة حلمى مطر، ص ١٨.
(٢) أرسطو، النفس، ك٢ - ف٥ - ص ٤١٧، الترجمة العربية، ص ٦٠.

⊙ خامساً : الحس المشترك :

ورغم أسبقية أفلاطون فى معالجته لمشكلات الإدراك الحسى، ورغم ما له من فضل على أرسطو فى ذلك، إلا أن أرسطو قد تفوق على أستاذه فى عدة نقاط أهمها: أن أفلاطون قد توقف ببساطة عند بيان معارضة العقل للحواس وتفوقه عليها، واكتفى بالنظر إلى العقل على أنه الآلة المبدعة الذكية التى تدرك كل شىء دون أن يتحدث بوضوح عن قوة الحس المشترك، كما أنه كان مقلا فى الحديث عما تفعله الحواس لتفصل بين صورة الشىء ومادته، كما أنه لم يتحدث عن قوة الإحساس فى النفس الحيوانية عموما والإنسانية خصوصا مما يلفت النظر على حد تعبير آلان[١]، وبينما كانت هذه نقاط أهملها أفلاطون أو لم يتحدث عنها بالتفصيل، نجد أن أرسطو قدم فيها تحليلاته الوافية وأبرز ما ميز أرسطو عن أفلاطون كان توقفه كثيرا عند تحليل الحس المشترك وبيان وظائفه.

(أ) تعريف الحس المشترك :

إن الحس المشترك هو ذلك الحس الباطن الذى تجتمع عنده جميع الإحساسات الآتية من الحواس الظاهرة، وهو لذلك بمثابة المركز لهذه الحواس، تتلاقى عنده إحساساتها، ويحدث فيه الإحساس فى الحقيقة[٢]. ولذلك فلا يمكن أن يوجد عضو خاص للحس للمحسوسات المشتركة التى ندركها بالعرض، بواسطة كل حاسة، كما يقول أرسطو[٣]. ويبرهن ابن

---

(1) Allan (D.J.), The Philosophy of Aristotle, p. 74.

وانظر كذلك: Beare (J.), Op. Cit., pp. 250-251.

(٢) محمد عثمان نجاتى، نفس المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٣) أرسطو، النفس ، ك٣ - ف١ - ص ٤٢٥ (١٣-١٤)، الترجمة العربية، ص ٩٤.

رشد على هذا متابعا أستاذه بقوله "أنه ليس يمكن أن توجد حاسة سادسة، لأنه لو كان هنا حاسة أخرى غير هذه الخمس، لكان لها محسوس آخر. وهذا بين بالتصفح أن المحسوسات الخاصة هى هذه الخمس فقط. وذلك أن المحسوسات ضرورة أما أن تكون ألوانا أو أصواتا أو طعوما أو روائح أو ملموسات أو ما يتبع هذه ويدرك بتوسطها وهى المحسوسات المشتركة. إذا كان هذا بينا بنفسه ولم يكن هنا محسوسا آخرا، فليس هنا قوة حسية أخرى وأيضا لو كان هنا حاسة أخرى لكان هنا آلة أخرى، ومتوسطات آخر أن افترضنا هذه الحاسة غير ملاقية لمحسوسها"[1].

(ب) وظائف الحس المشترك:

١- إدراك المحسوسات المشتركة :

يحدثنا أرسطو عن أمثلة المحسوسات المشتركة التى يدركها الحس المشترك فيقول: "أنها مثل: الحركة والسكون، والشكل، والمقدار، والعدد، الوحدة. وذلك أننا ندركها جميعا بالحركة، إذ أننا ندرك المقدار، وبالتالى الشكل لأن الشكل مقدار ما. وندرك الساكن بغياب الحركة. وندرك العدد بسلب الاتصال وكذلك بالمحسوسات الخاصة لأن كل إحساس ليس له إلا موضوع واحد.

ويتضح من ذلك انه من المستحيل وجود حاسة خاصة لكل واحد من هذه المحسوسات المشتركة، كالحركة مثلا إذ فى تلك الحالة يجب أن ندركها كما ندرك الحلو بالبصر (ويحدث هذا الإدراك إذ يوجد عندنا

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لأرسطو، ص ٥٦ - ٥٧.
انظر: أرسطو، النفس، ك٣ - ف١ - ص ٤٢٤ ظ (٢٠ وما بعده) الترجمة العربية، ص ٩٢.

الإحساس بمحسوسين فى وقت معا، ولذلك إذا وجدا معا أدركناهما معا كذلك) وإلا لم ندرك المحسوسات المشتركة إلا بالعرض كما لو أدركنا ابن كليون لا على أنه ابن كليون بل على أنه أبيض، أما أن يكون الأبيض ابن كليون فهذا بالعرض. لكن فى الواقع عندنا إحساس مشترك للمحسوسات المشتركة، وليس هذا الإحساس بالعرض وإذن لا توجد حاسة خاصة لها لأننا لا ندركها كما ندرك ابن كليون كما ذكرنا. غير أنه بالعرض تدرك الحواس المختلفة للمحسوسات الخاصة الأخرى، لا من حيث أنها حواس متفرقة، بل من حيث أنها تكون حاسة واحدة عندما تحدث الإحساسات معا لشىء واحد"[1].

ويتضح لنا من ذلك، أن أول ما يقوم به الحس المشترك هو تلقى هذه الإحساسات المختلفة من الحواس الخمس وإدراك ما هو مشترك بينها منصبا على موضوع معين للإدراك لا تستطيعه إحدى هذه الحواس وحدها، وقد قدم لنا أمثلة على تلك الموضوعات التى يتمكن الحس المشترك من إدراكها نتيجة ذلك. مثل الحركة والسكون ... إلخ.

٢- إدراك أننا ندرك :

لعل أهم الوظائف التى نسبها أرسطو للحس المشترك هى إدراك أننا ندرك فهى تبرز دوره الواضح فى عملية الإدراك الحسى وتميزه بوضوح عن الحواس الخمس التى يتلقى عنها. ويعبر أرسطو عن دور الحس المشترك فى عملية الإدراك فيقول: (لما كنا ندرك أننا نبصر ونسمع، فبالضرورة أن الحاس يدرك أنه يبصر أما بالبصر، وإما بحاسة أخرى،

(١) أرسطو، نفسه، ص ٤٢٥ و (١٥ - ٢٥). ص ٩٤ - ٩٥.

لكن فى هذه الحالة الأخيرة تكون نفس الحاسة هى حاسة البصر وحاسة موضوعه، أى اللون. ويترتب على ذلك أما أن توجد حاستان للمحسوس الواحد، وأما أن يكون البصر حاسة نفسه. وأيضا إذا كانت الحاسة التى تدرك البصر حاسة أخرى، فأما أن نذهب إلى ما لانهاية له، وإما أن تكون إحدى هذه الحواس حاسة نفسها. فالأولى إذن أن نسلم بذلك لأول حاسة. ولكن ها هنا صعوبة، فإن قيل أن الإدراك بالبصر هو البصر، وأن ما نبصر هو اللون أو ما يوجد اللون فيه فإذا رأينا شيئا هو نفسه يبصر، فإن ما يرى أو لا يكون فيه أيضا اللون، قلنا: أنه من البين إذن أن "الإدراك بالبصر" لا يحمل على معنى واحد، لأننا حتى إذا لم نرى شيئا، فإننا مع ذلك نميز بالبصر بين النور والظلام، ولو أن ذلك لا يكون بضرب واحد. وأيضا فإن ما يبصر فهو بنحو ما ملون، ما دام عمل كل عضو من أعضاء الحس فهو قبول المحسوس بدون الهيولى. ولهذا أيضا فإن المحسوسات إذا غابت ظلت الإحساسات والصور موجودة فى أعضاء الحس)[1].

ومن الواضح، رغم ذلك الغموض وتلك الصعوبات التى أدركها أرسطو، أن تلك الوظيفة للحس المشترك تعنى إدراك "الإحساس بالإحساس"، وقد عبر عنها شارحه ابن رشد تعبيرا أكثر وضوحا فى قوله (وذلك أننا نجد كل واحدة من هذه الحواس تدرك محسوساتها، وتدرك مع هذا أنها تدرك، فهى تحس الإحساس. وكأن نفس الإحساس هو الموضوع لهذا الإدراك)[2].

(١) أرسطو، النفس، ك٣ - ف٢ - ص ٤٢٥ ظ (١٢ - ٢٥) الترجمة العربية، ص ٩٦ - ٩٧.
(٢) هذا النص لابن رشد نقلا عن: أحمد فؤاد الأهوانى، بهامش الترجمة العربية لكتاب النفس لأرسطو، ص ٩٦.

٣- إدراك المحسوسات المتغايرة :

يبدأ أرسطو حديثه عن هذه الوظيفة من وظائف الحس المشترك مستفيدا من تحليله السابق للمحسوسات الخاصة بالحواس الخمس "فكل حاسة خاصة بمحسوسها توجد فى عضو الحس من حيث هو كذلك، وتحكم على الصفات المميزة للمحسوس المقابل له. مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود، والذوق بين الحلو والمر، والأمر كذلك أيضا فى الحواس الأخرى. لكن لما كان حكمنا يقع أيضا على الأبيض والحلو، وعلى كل محسوس آخر. فبأى مبدأ ندرك تغايرها؟

يجب أن يكون ذلك بحاسة من حيث أننا أمام المحسوسات. ومن هنا يتضح أيضا لماذا لا يكون اللحم العضو الأخير للحس إذ يكون فى هذه الحالة من الواجب أن ما يحكم يحكم بملاقاة المحسوس. ويترتب على ذلك أنه لا يمكن الحكم بقوى متفرقة أن الحلو مختلف عن الأبيض: ويجب أن تكون هناك قوة واحدة تدرك كلا منهما بوضوح، والا يكف أن أرى أحدهما وأنت ترى الآخر كى يظهر الفرق. لأننا نقول أن الحلو غير الأبيض. فما يميز هو إذن قوة واحدة تدرك كما تميز، يظهر إذن أنه لا يمكن أن يحكم على المحسوسات المتفرقة بأعضاء متفرقة .. وهذه القوى تحكم فى الآن، وتحكم بأن الأشياء مختلفة بالفعل فى الآن. لهذا إذن كانت القوة تحكم فى وقت واحد، فهى لذلك وحدة لا تنفصل فى وقت لا ينفصل"[١] .

ويبدو من ذلك أن الحس المشترك هو وحده القادر - فى رأى

---

(١) أرسطو، النفس، ك٣ - ف٢ - ص ٤٢٦ ط (١٠-٣٠)، الترجمة العربية، ص ٩٩-١٠٠.

أرسطو - على إدراك تلك المحسوسات المتغايرة، وإدراك الفرق بين محسوس وآخر، إذ أن كل حاسة على حدة لا تستطيع هذا، كما أنها مجتمعة لا تستطيعه، ولذلك فالحس المشترك هو ما يدرك فى آن واحد أن هذا المحسوس مخالف لذلك تبعا لاختلاف هذه المحسوسات الفعلى واختلاف الحواس التى تنقلها.

⊙ سادسا: كيفية تكون الصور فى الحس الباطن:

فى الواقع أنه لا يوجد اختلاف بين الإحساسين الظاهر والباطن عند أرسطو، وإن كان ثمة اختلاف ظاهرى، فهو اختلاف فى الوسيلة وليس اختلافا فى الماهية، ولذلك فقد أخطأ نقاد أرسطو - فى نظر سيويك Siwek - حينما اعتبروا تلك الاختلافات الظاهرية علة للقول بأنه لم يقدر على وضع نظرية واحدة للاحساسين الظاهر والباطن، فوضع نظريتين مختلفتين. والحق ما يراه سيويك فنظرية أرسطو فى الإحساس بالرغم مما فيها من الاختلافات الظاهرية، نظرية فيها التناسق التام والتجانس الكامل بين أجزائها أى بين الحواس الباطنة والحواس الظاهرة، وأن نظرية الحواس الباطنة ليست فى حقيقة الأمر إلا امتدادا منطقيا للحواس الظاهرة[1].

لقد اتضح لنا فيما سبق أهمية تلك الوظائف التى يقوم بها الحس

---

(1) Siwek (D.): La Psychophysique Humaine d'Aprês Aristote Paris, 1930, pp. 111-112.
نقلا عن: محمد عثمان نجاتى، الإدراك الحسى عند ابن سينا، ص ١٣٥ وانظر أيضا: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، نشر وتحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٠، ص ٥٤ - ٥٥.



المشترك فهى تشكل أساسا من أسس تفسيره للإدراك الحسى. إذ أن الإدراك الحسى لا يتم فى نظر أرسطو كما يبدو من ذلك إلا إذا قام الحس المشترك بوظائفه تلك على الوجه الأكمل، فليس مجرد انفعال الحاسة بموضوعها الحسى يعنى إدراك هذا الموضوع لأن هذا الإدراك يرتبط بفعل الحس المشترك أو الإحساس الباطن. ويبدو ذلك واضحا إذا تساءلنا عن كيفية تكون الصور الحسية، وكيفية إدراك هذه الصور؟ أو بصورة أخرى إذا تساءلنا عن ما يحدث للمحسوس بعد زوال الإحساس المباشر به؟!.

قبل أن نتحدث عن إجابة أرسطو عن هذا التساؤل، يجب أن نلاحظ، أن ثمة تمييزا عنده بين الحس المشترك والحس الباطن، وإن كان هذا التمييز لم يرد بوضوح فى نص أرسطو، إلا أن له أهمية فى فهم كيفية تمام عملية الإدراك الحسى، إذ يبدو أن أرسطو ينظر إلى الحس المشترك على أنه أشبه بمركز تتجمع فيه الإحساسات التى تحسها الحواس الخمس الظاهرة، ولكل حاسة من هذه الحواس الظاهرة جانبها الظاهر الذى يتمثل فى العضو الحاس الخارجى وجانبها الباطن الذى يتمثل فى امتداد هذه الحاسة الداخلى، ولعل هذه إشارة من أرسطو إلى تلك الأوعية التى تنقل الإحساس إلى مركز تجمع الإحساسات وإدراكها. فقد ذهب إلى أن تأثير المحسوسات الخارجية فى أعضاء الحواس الظاهرة يظل باقيا فيها حتى بعد انتهاء الإحساس وغياب المحسوس. ويضرب لذلك مثلا بالقذائف المتحركة فى المكان، إذ أنها تستمر فى الحركة حتى بعد انعدام الصلة بينها وبين الرامى، لأن الرامى حين يرمى

القذيفة يحرك جزء من الهواء أو الماء. وهذا الجزء المتحرك يحرك بدوره جزء آخر وهكذا فتستمر القذيفة فى الحركة. ومثل هذا يحدث أيضا فى استحالة الكيف، فإن الجزء الذى يسخن بفعل شىء حار يسخن بدوره الجزء الذى يليه، وهكذا حتى تنتشر الحرارة فى جميع أجزاء الجسم. وهذا هو نفس ما يحدث فى عضو الحس، إذ أن الإحساس نوع من استحالة الكيف. وهذا يفسر استمرار الانفعال فى أعضاء الحس سواء فى أجزائها العميقة أو السطحية لا أثناء اشتغالها بالإحساس فقط. بل أيضا بعد توقفها عن الإحساس [(١)].

ويتضح لنا ذلك من بعض الحالات المشاهدة التى يستمر فيها أثر الإحساس حتى بعد زوال المحسوس، فحينما ننظر إلى الشمس مثلا ثم ننتقل إلى الظلام، فإننا لا نرى لأن الحركة التى يسببها الضوء فى أعيننا لا تزال باقية فيها، وكذلك حينما ننظر إلى لون ما مدة طويلة، ثم ننظر إلى شىء آخر فإنه يبدو لنا فى نفس اللون. وكذلك حينما نغمض أعيننا بعد النظر إلى الشمس فإننا نظل نراها فى لونها الحقيقى أول الأمر، ثم تصبح قرمزية ثم أرجوانية، ثم سوداء، وأخيرا تمحى صورة الشمس [(٢)].

ويضرب أرسطو مثلا آخر فى قوله "إن بقاء الحركات الحسية يتضح لنا من أنها قد تظهر لنا أثناء النوم ويتبين لنا من ذلك أن هذه

---

(١) محمد عثمان نجاتى، نفس المرجع السابق، ص ١٣٧.
وانظر : Aristotle, On Dreams, ch. 2, p. 459 a (25) p. 459b, Eng. trans, p. 703.
(2) Aristotle, Op. cit., p. 459W (12-21) Eng. trans., p. 703.

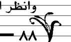


الصور الخيالية هى فى الحقيقة حركات كامنة فى الأعضاء الحسية الظاهرة. هذا بالإضافة إلى ما نشاهده من أن الأطفال يرون فى الظلام أشباحا كثيرة تتحرك أمام أعينهم حتى أنهم غالبا ما يخفون رؤوسهم فى فزع"[١].

ويبدو مما سبق أن أرسطو يرى أن الانفعالات التى يحدثها المحسوس الخارجى تبقى حتى بعد زوال المحسوس، وتصبح هى نفسها موضوعا للإدراك الحسى[٢] وإذا وصلت هذه الانفعالات الحسية أو الحركات الحسية - كما يسميها أرسطو - إلى عضو الحس الباطن فإنها تنقل إليه صورة المحسوس فيحدث الإحساس الباطن. إذن فالحركات الحسية الباقية موجودة فى النفس بالقوة وهى تصبح بالفعل حينما يزول ما يعوقها عن ذلك. وحينما تصبح طليقة تتحرك فى الدم الموجود فى أعضاء الحس الظاهرة، فتصل إلى عضو الحس الباطن، فتنتقل إليه الحركات الحسية وتحدث فيه الإحساس الباطن[٣].

ويلاحظ أن نظرية أرسطو تلك فى تفسير كيفية حدوث الانفعال فى الحس الباطن تقترب بعض الشىء مما يقول به علماء النفس المحدثون، فهم يسلمون بأن الإحساسات تترك أثارا فى البدن يمكن استعادتها فيما بعد فى عملية التذكر والتخيل، وهذا ذكره أرسطو بتمامه،

(1) Ibid Ch. 3, p. 460 a (7-14) Eng. trans., p. 706.
(2) Ibid, Ch. 2, p. 460 a (1-4) Eng. trans., p. 703.
(3) Ibid, Ch. 3, p. 460W (30) p. 461a (10-32) Eng. Trans. pp. 704-705.
وانظر أيضا: محمد عثمان نجاتى، نفس المرجع السابق، ص ١٣٨.



وإن كان علماء النفس المحدثين يذهبون إلى أن هذه الآثار تحفظ فى الجهاز العصبى لا فى أعضاء الحس كما قال أرسطو، ولا شك أن هذا الخلاف بين رأى أرسطو ورأى هؤلاء العلماء يرجع بطبيعة الحال إلى جهله بطبيعة الجهاز العصبى ووظائفه[١].

⦿ سابعاً: الخيال وتميزه عن الإحساس والفكر:

يناقش أرسطو الخيال Phantasia بالتفصيل فى كتاب "النفس"، رغم أن هذه الكلمة لم تظهر فى شذرات الفكر السابق على سقراط، وظهرت غالبا فى كتابات من قدموا آراء هؤلاء الكتاب المتأخرين، وهى تظهر فيما ندر عند أفلاطون فى الجمهورية[٢]، وفى ثياتيتوس[٣] والسفسطائى وكان نشاط هذه القوة عنده ينحصر فى تفسير خطأ أو صواب الإحساس.

(أ) تعريف الخيال:

أما أرسطو فقد بحث فى الخيال بوصفه قوة من قوى المعرفة الإنسانية، وعرفه تعريفا محددا بقوله: "أن التخيل شىء متميز عن الإحساس والتفكير ولو أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس وأنه بدون التخيل لا يحصل الاعتقاد، وأما أن التخيل ليس تفكيرا ولا اعتقادا فهذا واضح، ذلك أن التفكير متوقف علينا كما نريد لأننا نستطيع أن نتخيل شيئا

---

(١) محمد عثمان نجاتى، الإدراك الحسى عند ابن سينا، ص ١٣٩.

(٢) انظر:
Plato, Republicp. 382e (10).

(3) Plato: theatetus, p. 152 C, in "Cornford (M.), Plato's theory of Knowledge Routledge and kegan Paul LTD, reprinted 1973, P.30.

وانظر: تعليق كورنفورد بنفس الصفحة وهامشها.



أمامنا كما يفعل أولئك الذين يرتبون الأفكار فى مواضع معينة للذاكرة ويكونون منها صورا، على حين أن الظن لا يتوقف علينا، لأن الظن الذى يحدث عندنا، إما أن يكون صادقا وإما أن يكون كاذبا، وأيضا فإننا حين يحصل عندنا ظن بأن شيئا مرعب أو مخيف، ننفعل فى الحال، وكذلك إذا كان الشىء مطمئنا، أما إذا كنا تحت تأثير التخيل فإننا نتصرف كما لو كنا نتأمل فى صورة الأشياء التى توحى بالخوف أو الأمن"[١].

فالخيال عند أرسطو إذن ليس إحساسا، ولا معرفة علمية، ولا حدسا عقليا، ليس فكرا وليس مركبا أو خليطا من الإحساس والفكر. ولكنه متضمن فى الإدراك الحسى مسبقا، كما أنه نتيجة له أيضا. فضلا عن أنه يمكن أن يكون صحيحا أو زائفا[٢].

ويزيد أرسطو ذلك توضيحا من خلال بيان الفروق بين الإحساس والتخيل.

(ب) الفرق بين الإحساس والتخيل:

ويقول فى ذلك "أما أن التخيل يختلف عن الإحساس فهذا بين، وهاك الأسباب: ذلك أن الإحساس إما قوة وإما فعل، مثل البصر والأبصار، على العكس قد توجد الصورة (الخيالية) فى غيبتها كالصور التى نشاهدها فى النوم ... وأيضاً فإن الإحساس حاضر دائما وليس التخيل كذلك. ومن جهة أخرى إذا كان التخيل والإحساس شيئا واحدا بالفعل فيجب أن يكون التخيل

(١) أرسطو، النفس، ك٣ ف٣ - ص ٤٢٧ ظ (٥-٢٥) الترجمة العربية ص ١٠٤.
(2) Ross (S.W.D): His introduction of Aristotl's De Anima, p. 39.

موجودا فى جميع الحيوانات، ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك كالحال فى النمل والدود. فإن الإحساسات صادقة دائما على حين أن الصور (الخيالية) فى معظم الأحيان كاذبة. وأيضا فنحن لا نقول حين نوجه نظرنا إلى المحسوس أنه يظهر كصورة إنسان مثلا، بل نقول ذلك حين لا تكون مشاهداتنا واضحة. وأخيرا فإن الصور البصرية تظهر حتى إذا كانت الأعين مغمضة، إلا أن التخيل لا يمكن أن يكون أحد الأمور الصادقة دائما كالحال فى العلم أو التعقل، لأن التخيل قد يكون كاذبا أيضاً[1].

وقد أوضح ابن رشد فى تلخيصه غرض أرسطو من التخيل بوصفه قوة معرفية ودرجة تصديق هذه القوة، وقد وافقه على أنه قد يصدق وقد يكذب، لكنه أضاف ليوضح حديث أرسطو، "هذه القوة قد تفارق قوة الحس، فإنا كثيرا ما نكذب بهذه القوة ونصدق بقوة الحس ولا سيما فى محسوساتها الخاصة. ولذلك نسمى المحسوسات الكاذبة تخيلا.

وأيضا فقد يمكننا أن نركب بهذه القوة أمورا لم تحس بعد بل إنما أحسسناها مفردة فقط كتصورنا عزرائيل والغول وما أشبه ذلك من الأمور التى ليس لها وجود خارج النفس وإنما تفعلها هذه القوة. ويشبه أن يكون هذا من فعل هذه القوة خاصا للإنسان"[2].

وتلك الإضافة التى قدمها ابن رشد على أرسطو، من المواضع القليلة التى أضاف فيها ابن رشد شيئا على أرسطو فى تلخيصه لكتاب

(١) أرسطو، النفس، ك٣، ف٣- ص ٤٢٨ و (٥-٢٠) الترجمة العربية ص ١٠٤ - ١٠٥.
(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لأرسطو، ص ٦٠.



النفس، وهى توضح إلى حد كبير ما قصده أرسطو بقوة الخيال ووظيفته.

◉ ثامناً : الذاكرة واختلافها عن الحس والخيال:

(أ) تعريف الذاكرة:

يعرف أرسطو هذه القوة تعريفا دقيقا فى بحثه عنها قائلا "أنها ليست إدراكا حسيا وليست تصورا (أى ليست خيالا)، ولكنها من تأثير أحدهما بشرط انقضاء مدة من الزمن، وكما هو ملاحظ ليس هناك شيئا ما ندعو ذاكرة مما يحدث فى الوقت الحاضر، لأن الحاضر هو موضوع للإدراك الحسى فقط، أما المستقبل فهو موضوع للتوقع، أما موضوع الذاكرة فهو الماضى، فكل ذاكرة إذن تتعلق بزمن انقضى"[1].

والذاكرة عند أرسطو قد تؤدى وظيفتها عفوا، وقد تستحثها الإرادة، ويسمى هذا النوع الثانى تذكرا، وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير، وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التى صاحبت الإحساس، وبالحركات البدنية أيضا (أى المخية) فإن هذه وتلك مسلسلة يتبع لاحقها سابقها على حسب قوانين معينة. فالذكر والتذكير متوقفان على تداعى أو ترابط الصور والحركات، وعلاقة اللاحق بالسابق اما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول، فإن كلا منهما يذكر بالآخر، وأما ناشئة بالعادة، وهو الأغلب، وفى هذه الحالة اللاحق إما شبيه السابق أو ضده،

(1) Aristotle: On Memory and Reminiscence, Ch. I, p. 499W (23-29) translated by Beare, in "Great Books of the Western world" p. 8, Vol. I, William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britincia inc. U.S.A., 1952, p. 690.

وكلما تكرر التداعى توثقت العلاقة بين الطرفين، فننتقل من الواحد إلى الآخر عفوا بفعل العادة. وأحيانا تنشأ العادة من غير تكرار متى كان الإحساس قويا أو اهتمامنا به شديدا[(١)].

(ب) فضل الذاكرة فى التعلم:

حدثنا أرسطو فى "الميتافيزيقا " عن المعرفة الإنسانية بدء من المعرفة الحسية مرتقيا إلى الخبرة والعلم، واستطاع من خلال هذا الإرتقاء أن يميز بين الإنسان والحيوان، على أساس أن الحيوانات قد ولدت ولديها القدرة على الإحساس بالطبيعة، ومن الإحساس ينتج عند بعضها الذاكرة، على حين لا تتولد عند بعضها الآخر تلك الذاكرة[(٢)]. "والحيوانات ذات الذاكرة تكون أكثر ذكاء وقدرة على التعلم من تلك التى لا تمتلك الذاكرة ولو أنها لا تستطيع التعلم مثل النحل، وأى سلالة أخرى من الحيوانات تشبه سلالة النحل، لكن أولئك الذين يمتلكون حاسة السمع بالإضافة إلى الذاكرة لديهم القدرة على التعلم.

فالحيوانات بالإضافة إلى الإنسان تعيش على التمثلات والذكريات مما يكون لديها قدرا ضئيلا من الخبرة experience، ولكن الجنس البشرى يعيش أيضا على الفن Techne-art والأفكار العقلية. ومن تعدد

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة ١٩٥٣م، ص ١٦٢ - ١٦٣.

وانظر Aristotle, Op. cit., Ch. I, 2 pp. 540-542a Eng. trans. pp. 690-693.

(2) Aristotle, Metaphysics, B. I., p. 499.

الذكريات وكثرة الخبرات ينتج لديه فى النهاية القدرة على الفهم من خلال خبرة واحدة"[١].

ويبدو من ذلك أن تمييز أرسطو بين الحيوان والإنسان يقوم على أساس معرفى صرف. فالحيونات وخاصة أنواعها العليا تمتلك إلى جانب الحواس، تلك الذاكرة التى تشكل لديها نوعا من الخبرة. ولكن هذه الخبرة لدى الحيوانات ضئيلة إن قيست بما لدى الإنسان؛ إذ أن الخبرة لدى الإنسان تتفوق كثيرا من حيث أنها تشكل لديه الفن، والفن مرتبة فى المعرفة تقترب من مرتبة العلم. فكثرة الخبرات تكسب المهارة (الفن)، وهى تؤدى فى النهاية إلى مرتبة العلم والفهم، إذ يستطيع العالم أن يفهم الأمر بمجرد مروره بخبرة واحدة بسيطة، وهذه القدرة على الفهم وحدس الأمور أساسها الذاكرة والخبرة. فأرسطو يقول: "أن هذه الخبرة التى تشبه العلم والفن شبها ضئيلا ليست هى العلم ولا الفن. لكن الفن والعلم الحقيقيين يأتيان للإنسان من خلال الخبرة، وكما يقول بولس Polis فالخبرة تصنع الفن" و "اللاخبرة تؤدى إلى المصادفة والحظ"[٢].

◉ تاسعاً : أهمية الإحساس والخبرة فى المعرفة والاستقراء:

عرفنا من قبل مدى أهمية الحس والخبرة فى المعرفة عند أرسطو، فالإحساس والخبرة يمثلان الوجه الأول للمعرفة الإنسانية، ويمثل العقل

(1) Aristotle, Op. cit., p. 499.
وانظر أيضا Aristotle, On. Sense and the Sensible, Ch. I p. 436b, Eng. trans, p. 673.
(2) Aristotle, Metaphysics, B.I, Ch. I, p. 480 a Eng. trans p, 499.



بقدراته العديدة الوجه الثانى، ولا تضاد بين الوجهين فهو يؤمن بوجود درجات للمعرفة فى مذهبه، والبداية هى عدد من المعطيات الحسية ومجموع هذه المعطيات خاصة المتقاربة منها يسمح بتحصيل واقعة من وقائع التجربة. وحينما تتضح التجربة فإنها تتجه نحو أن تكون علما وذلك حينما يوضع سؤال "لماذا" من جهة، ومن جهة أخرى السؤال الخاص بالماهية الكلية الذى تؤدى إليه الظواهر الحسية فالإدراكات الحسية تمثل فى ذلك مكانة رئيسية، فهى التى تنقل إلينا مادة المعطيات التى بدونها لا يمكن أن تقوم أى معرفة من حيث الأساس، ولذلك كانت بحوث أرسطو المستفيضة عن الطرائق التى يتم بها الإدراك بالحواس الخمس فعليا[١]، فلم يكن غريبا على أرسطو قوله فى "التحليلات الثانية" بوضوح شديد:

"أنه إن فقدنا حسا ما فقد يجب ضرورة أن نفقد علما ما لا يمكننا أن نتناوله إذ كنا إنما نتعلم إما بالاستقراء وإما بالبرهان، فالبرهان هو من المقدمات الكلية، والاستقراء هو من الجزئية، ولا يمكننا أن نعلم الكلى إلا بالاستقراء .. ولا يمكننا أن نستقرئ إذا لم يكن ثمت حس. لأن الحس هو للأشياء الجزئية فإنه لا يمكن أن نتناول العلم بالجزئى لأنه لا يستخلص من الكليات بدون الاستقراء، ولا يستخلص بالاستقراء بدون الإحساس"[٢].

---

(١) أولف جيجن، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢) أرسطو، التحليلات الثانية ١-م - ف١٨ ص ١٨ ب (١-٥) نقله إلى العربية أبو بشر متى بن يونس، تحقيق عبد الرحمن بدوى فى ((منطق أرسطو))، الجزء الثانى، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٩م ص ٦٥ - ٢٦٦.

ويؤكد أرسطو ذلك فى سياق آخر فى "الميتافيزيقا" فى معرض حديثه عن التمييز بين أحكام العلم والفن وبين أحكام الخبرة، فيقول "أن الفن ينشأ عندما نكون حكما كليا من حصيلة الأفكار التى اكسبتنا إياها الخبرة حول مجموعة من الأشياء الجزئية فمثلا الحكم بأن هذا الدواء قد شفى كالياس من مرضه بهذا المرض، وأن هذا الدواء قد شفى سقراط من هذا المرض أيضا، وبالمثل فى حالات عديدة أخرى، هذه جميعا أحكام خبرة لكن حينما نحكم بأن هذا الدواء يشفى كل الناس من هذا المرض ونجمعهم هكذا فى فئة واحدة. عندما يكونون مرضى بهذا المرض .. هنا فقط يرجع هذا الحكم إلى الفن "العلم"[(١)].

ولا يكتفى أرسطو بتأكيد أهمية الخبرة بهذه الصورة المنطقية فى "التحليلات" وبتلك الصورة الفلسفية فى "الميتافيزيقا" بل يبرهن على ذلك من زاوية عملية حينما يقول (فبالنسبة للحياة العملية ليست الخبرة بأقل مرتبة من الفن، بل أن رجال الخبرة قد يتفوقون على من يمتلك العلم النظرى، والسبب فى ذلك أن الخبرة معرفة بالجزئيات أما العلم فمعرفة بالكليات. والعمل والتطبيق يتعلقان بالجزئيات .. فلو أن الطبيب اكتفى بالعلم النظرى بدون الخبرة، وعرف الكليات ولم يعرف الجزئيات متضمنة فيها فسيفشل غالبا فى العلاج لأن الأفراد الجزئية هى التى تحتاج للعلاج)[(٢)].

---

(1) Aristotle, Metaphysics, B. I., p. 981 a (1-12), Eng. trans, p.; 499.
(2) Aristotle, Op. cit, B. I., p. 981a (21-23), p. 449.

ورغم هذا التأكيد على أهمية الإحساس والخبرة كدرجة من درجات المعرفة الإنسانية، إلا أنها فى نظر أرسطو مجرد درجة لها حد تتوقف عنده أهميتها فإذا أراد الإنسان الارتفاع من الجزئى إلى الكلى، أو أراد البرهان، فإن الحواس لا تستطيع ذلك، ولا مجرد الخبرة تقدر عليه، فالأسبقية الزمانية للحس عنده لا تعنى أولويته، فهو مرتبة أدنى يجب أن نرتقى منها إلى مراتب أعلى حتى يتحقق لنا العلم ونمتلك ناصية المعرفة الحقيقية.

⊙ عاشراً : امتناع البرهان بطريق الحس، وأخطاء الحواس:

فأرسطو بعد أن بين لنا أهمية الحواس وما تقدمه من معرفة تشكل الخبرة، أوضح لنا أنه وإن كان يقدر المعرفة الحسية إلا أنه لا يفضل هذا النوع من المعرفة لأنه يعتقد "أن الفهم أقرب إلى الفن (العلم) أكثر من الخبرة، فنحن نعتقد أن العلماء أكثر حكمة من رجال الخبرة، ويرجع هذا إلى أنهم يعلمون العلة، والآخرون لا يعلمونها، فرجال الخبرة يعلمون أن شيئا ما هو هكذا The Thing is so ولكنهم لا يعرفون السبب، بينما الآخرون (أى رجال العلم) يعرفون (لماذا) هو هكذا، أى يعلمون العلة، ولذلك فنحن نعتقد أيضا أن من يوجهون العمل ويديرونه أكثر أهلية لتقديرنا من العمال العاديين الذين ينفذونه، لأن الأول يعرفون علل وأسباب كل ما يفعل"[١].

ويعبر أرسطو عن برهانه على تفضيله للعلم والعلماء على من يكتفون بالخبرة والحس بصورة أخرى فى "التحليلات الثانية" فى معرض

(1) Aristotle, Op. cit, 981 a (25-33), p. 981b (1-9), Eng. trans. p. 499.

حديثه عن امتناع البرهان بطريق الحس؛ إذ (من البين أنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحس، وذلك أن الحس قد يلزم للأوحاد والأشياء الجزئية، وأما العلم فإنما هو العلم بشىء كلى، وإذا تصيدنا الكلى كنا نقتنى برهانا، إذ كان الكلى يظهر من جزئيات كثيرة، والكلى هو الأشرف من قبل أنه ينبئ ويعرف السبب فإذن الكلى على أمثال هذه هو أشرف من الحس ومن التصور أيضا بالعقل فى الأشياء التى الواحد فيها سببها)[1].

ويمضى أرسطو على هذا النحو موضحا امتناع البرهان بطريق الحس. لأن العلم الحقيقى لديه هو العلم بالكلى، والعلم بالكلى وإن كان يحتاج فى البداية للعلم بالجزئيات عن طريق الحواس إلا أن استخراج الكلى أو الماهية لا يمكن للحس أن يقوم به.

وهذه إحدى صور القصور فى المعرفة الحسية، إذ أنها مرتبة دنيا من المعرفة يجب أن نتخطاها إلى مرتبة المعرفة العقلية البرهانية، كما أن هناك من الموضوعات ما لا تستطيع الحواس معرفتها، بالإضافة إلى أن الإحساس قد يخطئ وقد يصيب فرغم أن أرسطو قد أكد أن الإحساس صادق دائما إذا ما كان إحساسا يرتبط بموضوعه الخارجى مباشرة، إلا أن المعرفة الحسية من جانب آخر معرفة ظنية، ويتضح ذلك إذا ما ميزنا - كما يقول أرسطو - (بين ثلاث موضوعات للإدراك الحسى: أولا: الموضوعات الخاصة للحواس الخمس (مثل اللون، الصوت .... إلخ)

---

(١) أرسطو، التحليلات الثانية، م١ - ف٣١ - ص ٨٧ ب (٢٥-٤٠) و ص ٨٨ أ (١-١٥)، الترجمة العربية ص ٣٩٧، ص ٣٩٨.

والإحساس بهذه المحسوسات الخاصة صادق دائما أو على الأقل لا يصيبه الخطأ إلا فى النادر، وثانيا: حينما يحصل الإدراك بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض، وعندئذ يمكن أن يحدث الخطأ، لأنه أن يكون المحسوس أبيض فهذا أمر لا نخطئ فيه، ولكن أن يكون الأبيض هذا الشىء أو ذاك فهذا ما يمكن أن نخطئ فيه، وثالثا: هناك إدراك للمحسوسات المشتركة .. نعنى المحسوسات المشتقة عن المحسوسات بالعرض، والتى تنتمى إليها المحسوسات الخاصة أعنى مثلا الحركة والمقدار، وهما أعراض للمحسوسات الخاصة وفيهما يقع معظم الخطأ فى الإحساس)[١].

ويضيف أرسطو "أنه بالنسبة للنوع الأول ما دام الإحساس حاضرا فهو صادق والنوعان الآخران قد يكونان كاذبين سواء أكان الإحساس حاضرا أم غائبا ولا سيما إذا كان المحسوس بعيد"[٢] فبعد الموضوع المحسوس عنا - إذن - هو المصدر الرئيسى للخطأ فى الإحساس.

وهذه الأخطاء التى تقع فيها الحواس ولا يخلو منها الإدراك الحسى والتى عرضها أرسطو، لم يستطع أن يوضحها أفلاطون بهذه الصورة، مما يعد من مواضع التقدم الذى أحرزه أرسطو على أستاذه فى تحليله للمعرفة؛ فقد سبق لأفلاطون نقد التوحيد بين العلم والإحساس، لكن كان نقده التوحيد بين العلم والإحساس منصبا على نظرية بروتاجوراس فى أن

---

(١) أرسطو، النفس ك٣ - ف٣ - ص ٤٢٨ (١٥-٢٥) الترجمة العربية ص ١٠٦ ، ١٠٧.
وانظر ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص ٢٧.
وكذلك: Ross (S.W.D.) His introduction of "De Anima Aristotle", p. 39.
(٢) أرسطو، النفس، ك٣ - ف٣ - ص ٤٢٨ ظ (٢٥-٣٠) الترجمة العربية ص ١٠٧.

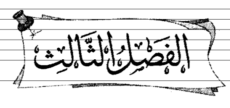
الإنسان معيار الوجود، وأساسها الميتافيزيقى لدى هيراقليطس وأقراطيلوس[١]، فجاءت انتقاداته ضيقة الأفق بحيث لا يمكن عدها انتقادا للمعرفة الحسية بوجه عام، فقد أراد أفلاطون تفنيد التوحيد بين العلم والإحساس فقط، ولم يطرأ على ذهنه نقد المعرفة عن طريق الحواس.

وبعبارة أخرى لم ينتقد أفلاطون الإدراك الحسى وهذا يبدو من النظر فى آخر انتقاداته على من يوحدون بين العلم والإحساس، إذ يقول أن العلم ليس فى مجرد الإحساس، بل هو من خلال الحواس عن طريق قوة أخرى لعلها تكون الفكر أو الحكم، ومن ثم ينتقل إلى التعريف الثانى للعلم وهو التوحيد بينه وبين الفكر أو الحكم الصادق، ويحاول نقد هذا التعريف أيضا وهكذا[٢]، فهو رغم تمييزه بين مجرد الإحساس وبين الإدراك الحسى لم ينظر إليهما على أنهما يمثلان معا ما نسميه بالمعرفة الحسية، تلك التى تأتينا عن طريق الحواس، بينما استطاع أرسطو فى تحليله السابق أن ينتقد المعرفة الحسية ككل.

وهذا النقد الذى قدمه للمعرفة الحسية لم يجعله ينظر إليها على أنها مجرد وهم كما نظر إليها أفلاطون، بل نظر إليها باعتبارها مرحلة ضرورية للمعرفة، ودرجة من درجاتها وان شابها بعض القصور من احتمال الخطأ فإن الخطأ يزول والظن يتأكد صدقه من زيفه إذا ما استخدمنا العقل فى البرهنة والحكم على ما تأتينا به الحواس، ومن هنا يبدأ دور العقل فى المعرفة الإنسانية وتتأكد أهميته فى الوصول بنا إلى اليقين.

---

(١) انظر: أفلاطون، ثياتيتوس، الترجمة العربية، ص ٤٦ - ٤٧.
(٢) انظر: أميرة حلمى مطر، مقدمة الترجمة العربية لـ "ثياتيتوس"، ص ١٨.



المعرفة العقلية

أولاً : معنى كلمة ((عقل)) قديماً وحديثاً.

ثانياً: مكانة العقل وأفعاله بين أفعال النفس البشرية.

ثالثاً: رفض النظرة الفيزيقية للعقل.

رابعاً: بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي.

خامساً : كيف يتم الإدراك العقلي.

(أ) قوى العقل لا تعنى قسمته.

(ب) كيف يبدأ العقل عمله؟ والعمليات التى يقوم بها.

سادساً : قوة العقل النظري والعقل العملي.

سابعاً : شراح أرسطو يسيئون فهم نظريته في العقل.

(أ) موقف الاسكندر الأفروديسى.

(ب) ثامسطيوس ينتقد تفسير الاسكندر.

(ج) ابن سينا ينتقد تفسير الاسكندر وثامسطيوس.

(د) الشارح الأكبر - ابن رشد - يناقش التفسيرات القديمة.



◉ أولاً: معنى كلمة ((عقل)) قديما وحديثا:

لفظة عقل nous قديمة، فقد استخدمها كتاب الشعر والنثر اليونانيين المبكرين، وقد استخدمها انكساجوراس[١]، وكان أول من استخدمها من الفلاسفة وتبعه أنبادوقليس[٢]، وقد استخدماها بنفس المعنى الذى نستخدم به أحياناً كلمة عقل mind لتغطى عمليات الوعى والفهم المختلفة، ولديهم كان يمكن القول بأن الحيوانات تمتلك درجات متفاوتة من العقل، nous ولكن الاستخدام الأخير لم يلق من يرعاه ولم يستمر، وحصر الفلاسفة المتأخرون "العقل" للدلالة على تلك القوة التأملية التى تتسع إلى أبعد حد يمكن أن تمتد إليه المعرفة الإنسانية وتوضحه[٣].

ويتسق هذا المعنى الأخير "للعقل" مع المعنى الحديث له، فلفظة عقل كما يقول جون لوك، فى اللغة الإنجليزية لها دلالات مختلفة، فهى تدل أحيانا على المبادئ الصحيحة والواضحة، وأحياناً على العلة وبوجه خاص العلة الغائية، ولكن لوك يعتبرها ذات دلالة مختلفة عن ذلك كله، فهو يعنى بها تلك الملكة فى الإنسان التى يتميز بها عن السائمة، ويكون من الجلى أنه يتخطاها بفضلها[٤] ولقد اتفق لوك فى هذا الاستخدام

(١) انظر: انكساجوارس، فى الطبيعة، الترجمة العربية المنشورة بكتاب أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط، ص ١٩٢ وما بعدها.

(2) Allan (D.J.): The Philosophy of Aristotle, p. 63.

(3) Ibid.

(٤) جون لوك، مبحث فى الفهم الإنسانى، الجزء الثانى ص ٣٨٥ - ٣٨٦ وهذا النص مأخوذ عن ترجمة محمد فتحى الشنيطى فى عرضه لذلك الكتاب بمجلة تراث الإنسانية، المجلد الرابع، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر، بدون تاريخ، ص ٤٤٩.

الخاص لديه للعقل تماما مع أرسطو حيث كانت نظرة الأخير للعقل، أنه هو الملكة التى يتميز بها الإنسان عن الحيوان، وقد سلم أرسطو بهذا منذ مؤلفاته المبكرة فهو يقول فى "دعوة للفلسفة":

"إن آخر ما ينشأ من (ملكات) النفس هو ملكة العقل، وإذا سلمنا بهذا يتبين أن ملكة العقل بحسب طبيعتها هى هدفنا كبشر وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التى من أجلها نشأنا، وإذا صح القول بأننا قد وجدنا وفقا للطبيعة فقد اتضح أننا نعيش أيضا لكى نفكر فى شىء ولكى نتعلم"[1].

فقد اعتبر أرسطو أن العقل هو آخر ملكات النفس الإنسانية، بل عده الهدف والغاية التى من أجلها نشأ الإنسان، وهو يقصد من هذا بالطبع أن استخدام العقل فى التفكير والأحكام والبراهين هو ما يشكل ماهية الإنسان وبالتالى الغاية من وجوده.

◉ ثانياً: مكانة العقل وأفعاله بين أفعال النفس البشرية:

يتساءل أرسطو فى بداية كتاب "النفس" عن أحوالها قائلا (هل تعم جميعها الكائن ذا النفس، أم أن بعضها يخص النفس ذاتها؟، وأجاب: أن الجواب عن هذا السؤال ضرورى ولكنه صعب، ويبدو أن النفس فى معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن: مثل الغضب والشجاعة والنزوع، وعلى وجه العموم الإحساس، وإذا كان هناك فعل يخص النفس

(1) أرسطو، دعوة للفلسفة، ١٧ ب، الترجمة العربية، ص ٣٧.

بوجه خاص فهو التفكير ولكن إذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل أولا ينفصل عن التخيل، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن)[1].

ويبدو من ذلك مدى اهتمام أرسطو بدراسة التفكير بوصفه هو الفعل الذى تتميز به النفس ولا نغالى أن قلنا أن أرسطو لم يضع نظريته فى النفس ويبحث علاقتها بالبدن إلا من أجل هذا الغرض المعرفى المتعلق بكيفية فهم أفعال العقل ومدى ارتباطها بالبدن ومدى انفصالها عنه، فهو نفسه يقول فى "دعوة للفلسفة" موضحا ذلك:

"أنه لما كان الإنسان يتألف بحسب طبيعته من نفس وجسد، وكانت النفس أعلى قيمة من الجسد، كما كان الأقل شأناً يندرج دائماً تحت الأفضل فى سبيل تحقيق هدف معين، فإن وجود الجسد إنما يكون من أجل وجود النفس ونحن نعلم أن النفس تكو ن فى جزء منها عاقلة، وفى جزء آخر غير عاقلة، وأن الجزء غير العاقل منها أقل أهمية من العاقل، ونستنتج من هذا أن الجزء غير العاقل يوجد من أجل الجزء العاقل والجزء العاقل يحتوى على العقل nous. وهكذا يسوقنا البرهان ضرورة إلى القول بأن كل شىء يوجد من أجل العقل. ان فاعلية العقل هى التفكير، والتفكير يقوم على النظر فى موضوعات الفكر على نحو ما تكون فاعلية الأبصار هى رؤية المرئيات. هكذا يجعل الفكر والعقل كل شىء جديراً بأن يسعى إليه بنو الإنسان، إذ تكون بقية الأشياء جديرة بالسعى إليها من أجل النفس، والعقل هو أرفع الأمور قيمة فى مجال النفس ومن

(١) أرسطو، النفس، ك١ - ص ٤٠٣ و (٥-١٠)، الترجمة العربية ص ٦.

أجله وحده يكون كل شيء وتكون بعض الأفعال العقلية حرة حرية كاملة، الأفعال التى تتحقق لذاتها[1]. والإنسان إذا حرم الإدراك الحسى والعقل صار شبيها بالنبات، وإذا حرم العقل وحده تحول إلى حيوان، أما إذا تحرر من غير المعقول وتمسك بالعقل فقد صار شبيها بالآله، ذلك أن العقل الذى نتميز به عن سائر الكائنات الحية، لا يتحقق بصورة كاملة إلا فى ذلك الشكل من أشكال الحياة الذى لا يعترف بالاتفاق والصدفة ولا بما هو عديم القيمة"[2].

فالعقل الإنسانى إذا ما تمسك بقدراته وتمثلها لما كان هناك ما يسمى بالصدفة أو الاتفاق، حيث سيعرف العقل لكل شيء علته الحقيقية، وهذه القدرة على التفكير والبحث عن العلل هى ما تميز به الإنسان عن سائر الحيوانات وصار من خلالها شبيها بالآله.

◉ ثالثاً: رفض النظرة الفيزيقية للعقل:

ولقد استنتج أرسطو من تحليله لأفعال العقل وسموها ومدى تحررها، أنه من الضرورى رفض النظر إلى العقل تلك النظرة المادية التى كان الحسيون من السابقين عليه ينظرون إليه من خلالها، فهو يؤكد أن النفس ليست مفارقة للبدن ككل ومن ذلك (فليس ما يمنع من أن تنفصل بعض الأجزاء على الأقل، لأنها ليست كمالا لأى جسم وليس من الواضح كذلك أن النفس كمال أول لجسم كالملاح فى السفينة)[3].

---

(١) أرسطو، دعوة للفلسفة، ب ٢٣ - ٢٤ - ٢٥، ص ٣٨ - ٣٩.

(٢) نفسه، ب ٢٨ - ٢٩، الترجمة العربية، ص ٤٠ - ٤١.

(٣) أرسطو، النفس، ك٢، ف١، ص ٤١٢ و (٣-١٠)، الترجمة العربية، ص ٤٤ - ٤٥.

وهو يقصد بتلك الأجزاء التى يمكن أن تنفصل باعتبارها ليست كمالا لأى جسم العقل والقوة النظرية منه على وجه الخصوص، فهو يضيف إلى ما سبق قوله (ولكن فيما يخص العقل، والقوة النظرية ليس الأمر واضحا بعد. غير أنه يبدو هاهنا نوعا من النفس مختلفا، وأنها وحدها يمكن أن تفارق الجسم، كما يفترق الأزلى عن الفاسد، أما أجزاء النفس الأخرى فيتضح مما سبق أنها لا تفارق كما يزعم بعض الفلاسفة(١) وأما أنها مع ذلك يمكن أن تفارق عقلاً فهذا بين)(٢).

ويبدو من ذلك أن أرسطو يشكك فى تلك النظرية المادية السابقة عن العقل كما يبدو أنه يؤكد على تميز العقل الإنسانى بإمكان مفارقته للجسم، وهو يعنى بهذه المفارقة هنا، إحكامه التفكير بلا ارتباط بالجسم وأحواله وهذه الإمكانية من شأنها اضعاف تلك النظرة الفيزيقية للعقل ولفعل التفكير فيه.

والحق مع بارنز Barnes حينما يقول: إن اضعاف تلك النظرة الفيزيقية للعقل عند أرسطو يرتكز على مبدأين، أولهما التجريبى القائل بأن المعرفة والفكر يعتمدان بالتحديد على الخبرة الحسية، وهذا يعنى أن الفكر يجب أن يكون مشتملاً على تلك الخبرة، كما أنه يتطلب الإدراك

---

(١) يقصد أرسطو هنا أفلاطون :

انظر : Plato, Timaeus, p. 69, Eng. trans., pp. 94 - 95.

(٢) أرسطو، النفس، ك٢ - ف٢ - ص ٤١٣ ظ (٢٠ - ٣٠)، الترجمة العربية ص ٤٧، وقارن هذا بما يقوله أرسطو فى ك٣ - ف٤ - ص ٤٢٩، (٢٤)، الترجمة العربية، ص ١٠٨، حيث يقول "ولهذا السبب يجدر بنا ألا نقول أن العقل يمتزج بالجسم".

الحسى أولاً، وهذا الإدراك يحتاج إلى الأعضاء الحسية فى الجسد، وثانيهما، أن التفكير خاصة من خصائص النفس سواء أكان نوعا من الخيال أو كان بدون خيال. ومن ثم فهو - أى التفكير - ممكن الوجود بدون جسم، أما الخيال فهو كما أشرنا من قبل فعل يأتى كنتيجة للإدراك الحسى الفعلى، وهو ملازم للجسم ولا ينفصل عنه[(١)].

ويزداد أمر مفارقة التفكير العقلى وتحرره عن أحوال البدن وماديتها وضوحاً إذا ما عرفنا الفرق بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى. فبينما يعتمد الإدراك الحسى على أعضاء الحس المادية، لا يحتاج التفكير، خاصة فى صورته الاستدلالية العليا، إلى أى علاقة بالبدن.

◉ رابعاً: بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى:

يبدأ أرسطو تفصيل حديثه عن العقل والإدراك العقلى بالمقارنة بينهما وبين الحس والإدراك الحسى، فيؤكد فى البداية أنهما يتشابهان، فالتعقل يشبه الإحساس من حيث أن كلاهما يقبل صورة ما يدركه، وهو بالقوة شبيها بهذه الصورة التى يدركها دون أن يكون هذه الصورة نفسها، فالعقل بالنسبة للمعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات[(٢)]، حيث أن الحواس تتقبل صورة محسوسها الجزئى والعقل يتقبل صورة المعقول.

ورغم هذا التشابه، إلا أن بينهما فروقا عديدة يبدو أهمها، من

(1) Barnes (Jonathan): Aristotle's concept of Mind, Meeting of the Aristotelian society at 5/7 Tavistoc Place, London, January 1972, p. 110.

(٢) انظر: أرسطو، النفس، ك٣ - ف٤ - ص ٤٢٩ و (١٠ - ٢٠) الترجمة العربية، ص ١٠٨.

حيث (أن عدم انفعال قوة الحس وعدم انفعال قوة العقل لا يتشابهان، وهذا يتضح إذا نظرنا إلى أعضاء الحس والحاسة ذلك أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوى، مثال أننا لا ندرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة وكذلك لا نستطيع أن نبصر أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة، لأن العقل عندما يعقل معقولاً شديداً فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات، وذلك أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن، على حين أن العقل مفارق له)[1].

فالفارق الأساسى إذن بين الحس فى إدراكه والعقل؛ أن الحس يرتبط بالبدن ويسرى عليه نفس القوانين التى تسرى على الجسم من ضعف ووهن، بينما لا يتأثر العقل بهذه القوانين وهذا ما جعل أرسطو يسرع بافتراض مفارقة العقل للجسم، لكنه حين عاود التحليل وجد أن صعوبات جمة تكتنف افتراض هذه المفارقة عبر عنها حينما تساءل عن كيفية تمام الإدراك العقلى.

◉ خامساً: كيف يتم الإدراك العقلى؟

طرح أرسطو عدة تساؤلات توضح أن أمر تفسير التفكير الإنسانى وكيفيته ليس سهلاً خاصة إذا تذكرنا قصور إمكانيات ارسطو من حيث عدم فهمه الدقيق لتركيب العقل الفسيولوجى وارتباط ذلك بأجهزة الجسم المختلفة فقد اعتمد التحليل الأرسطى على معلومات خاطئة حول المخ والقلب مع أن الوظيفة الأساسية للمخ، كما يؤكد سارتون، كانت

(١) أرسطو، نفسه، ك٣ – ف٤ – ص ٤٢٩ ظ (١ – ١٠)، الترجمة العربية ص ١٠٩.

معروفة قبل قرنين من الزمان تقريباً، عرفها القمايون الكروتونى فقد ذهب أرسطو إلى أن القلب مقر العقل وأن وظيفة المخ لا تعدو تبريد القلب بما يفرزه من البلغم، وأن يمنع زيادة مرارته عن القدر اللازم، فأصبح المخ لديه يخدم العقل من طريق مباشر (بتأثيره فى القلب) ولكنه ليس مقر العقل[1].

فقد تساءل أرسطو بداية (هل العقل بسيط ولا منفعل؟ وإذا كان كذلك؟ فكيف يعقل إذا كان التفكير انفعالا ما؟ .. وأيضاً .. هل العقل نفسه معقول؟ لأنه عندئذ إما أن يكون فى المعقولات الأخرى عقل، إذا لم يكن معقولا بشىء آخر غير ذاته، وإذا كان المعقول واحدا بالنوع، وأما أن يكون هناك عنصر غريب يمتزج بالعقل هو الذى يجعله معقولا، كما هو الحال فى المعقولات الأخرى، أم هل الأولى بنا أن نعود إلى تمييزنا السابق عن الانفعال من أنه يتم بفضل عنصر مشترك فنقول أن العقل هو بالقوة وبوجه ما المعقولات نفسها، إلا أنه بالفعل ليس أى واحد منها قبل أن يعقل، ويجب أن يكون الأمر فيه كالحال فى اللوح الذى لم يكتب فيه شىء بالفعل، فهذا بالضبط هو الحال فى العقل، وأيضاً فإن العقل نفسه معقول كسائر المعقولات، ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير "الهيولانية" العاقل والمعقول واحد، لأن العلم النظرى وما يعرفه شىء واحد. وعلى العكس الأشياء الهيولانية لا توجد فيها المعقولات إلا بالقوة فقط، ويترتب على ذلك أن الأشياء الهيولانية تعرى عن العقل (لأن العقل بالقوة لهذه

(١) جورج سارتون، تاريخ العلم، الترجمة العربية، الجزء الثالث، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

الأشياء بدون هيولاها، أما العقل فهو معقول)[1]، وقد وضع أرسطو نظريته فى الإدراك العقلى على ضوء إجاباته على تلك التساؤلات التى طرحها والصعوبات التى واجه نفسه بها.

(أ) قوى العقل لا تعنى قسمته :

يبدأ أرسطو حله لتلك الصعوبات، بالرجوع إلى مبدئه الذى كان مفتاح الحل لأى مشكلات تصادفه فى فلسفته بوجه عام، مبدأ التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، حيث يقول:

"ما دمنا فى الطبيعة كلها نميز بين ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع - وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع - وبين شىء آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعها ذلك أننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء، لأنه بوجه ما الضوء أيضاً يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل"[2].

وقد قصد أرسطو بهذا التمييز أن القدرة على التفكير فى الأفراد تسبق التفكير الفعلى. فعقل الفرد يشبه الصفحة البيضاء التى لم يكتب عليها شىء، وعلى هذه الصفحة تحفظ الأفكار المعينة أولا بالفكر نفسه، وهذا يعنى أنه بالفكر وليس بالإدراك الحسى فقط تتكون الأفكار noeta

---

(١) أرسطو، النفس ، ك٣ - ف٤ - ص ٤٢٩ ظ (٢٢ - ٣٠) ص ٤٣٠ و (١ - ٨)، الترجمة العربية ص ١١٠ - ١١١.

(٢) أرسطو، النفس، ك٣ - ف٥ - ص ٤٣٠ و (١٠ - ١٧)، الترجمة العربية، ص ١١٢.

وأن فكرنا ثانيا، تصاحبه دائما الخيالات الحسية phantasmata [1] ولهذا فقد قدم أرسطو ازدواجية العقل، باعتبار أن إحدى قوى العقل بمثابة العلة الفاعلة لكل شيء والأخرى تصبح كل شيء، واعتبر الأخيرة تنمو وتفنى مع البدن، بينما الفعالة (الفاعلة) ذات طبيعة خالدة، فالأولى فانية phsartos والأخيرة خالدة aidios[٢].

ولكى يفسر أرسطو عملية الإدراك العقلى، رأى أن يميز بين العقل قبل وبعد الإدراك، بين العقل حينما يكون مجرد قوة مستعدة لكى تدرك، وبينه حينما يعقل فعلا، وهذا التمييز لا يعنى التمييز بين نوعين للعقل أو قسمة العقل إلى عقلين كما شاع بعد أرسطو، ولكنه تمييز داخل العقل الواحد نفسه، وقد وصف أرسطو العقل بالقوة بصفة الهيولانية ليعبر عن قدرته على المعرفة حتى قبل أن يصبح بالفعل، وهذا لا يعنى أبدا أى إشارة إلى صفة تتعلق بالتركيب الأنطولوجى والجوهرى لهذا العقل[٣].

أما القوة الفعالة من العقل فلا تعنى أكثر من أن القدرة العاقلة - فيما يقول دى كورت - إذا وضعت فى مواجهة معقول ما تظل سلبية إذا لم يكن هناك تدخل ما لتحريك قدرتها على المعرفة، لابد إذن من فعل يحول

(1) Zeller (E.) Outlines of the History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, 13 edition, Dover Publication inc., New York, 1980, p. 187.
(2) Ibid.
(3) De Corte (M.): La Doctorine d'intelligence Chez Aristote, essai d'exergese J. Vrin, 1934, pp. 49 - 50.

قوة المعقول إلى فعل، إن ما يفعل ذلك هو تلك القوة الفاعلة[1] فليس ذلك التمييز إذن إلا تمييزا بين وظائف مختلفة لنفس العقل، إذ أن ذلك التمييز لو كان بين عقلين لحطم الوحدة المعرفية التى أرادها أرسطو[2] ولم يكن على استعداد لأن يتنازل عنها مطلقا.

(ب) كيف يبدأ العقل عمله والعمليات التى يقوم بها؟:

إذا ما عدنا إلى حديثنا السابق عن مراتب المعرفة عند أرسطو لوجدنا أن الاتصال بالواقع يتحقق من خلال الحواس لكن هذا الاتصال الأول لا تكتمل به معرفة، ومن جملة الاحساسات والأفكار المجردة التى تتكون لدى الإنسان تصبح الصور العقلية الجوهرية التى هى بمثابة موضوعات الفكر الخالص، منفصلة عن المادة ومن ثم تبدو كنشاط عقلى خالص[3]، وعلى ذلك يمكن تلخيص العمليات العقلية التى يقوم بها العقل مما يصل إليه من الإحساسات على النحو التالى: التخيل أو الخيال وموضوعه ذلك المحسوس المادى. وأولى عملياته فصل الكيفيات (الصفات) العامة فتصبح صورا متخيلة.

يبدأ التفكير غالبا من هذه الصور المتخيلة، فهذه هى الخطوة الأولى فى الحصول على الأفكار المعقولة noeta من الأشياء المحسوسة وتتدرج العمليات إلى أن يصل العقل إلى العملية الأخيرة التى يقوم بها

(1) De Corte (M.): Op. cit., pp. 53 - 57.
(2) Ibid.
(3) Dumitriu (A.): History of Logic, Vol. I, Copright, Eng. edition, Abacus press, 1977, p. 149.

وهى الإدراك الحدسى المباشر للماهية أو للصورة المعقولة[1].

ويترتب على تلك العملية الأخيرة عملية أخرى، هى الربط بين التصورات العقلية حيث تتكون لدينا العبارات والقضايا وأحكامها، وهذا ما عبر عنه أرسطو فى كتاب "العبارة" فى إطار حديثه عن الأحكام والقضايا، ومن هنا يبدو كتاب العبارة وكأنه يمثل وجهة نظر فى المعرفة أيضاً[2]، حيث أن من مهام العقل، إلى جانب تعقله للأشياء اللا منقسمة فى الأمور التى لا يقع فيها غلط[3]، أى التى تدرك حدساً، أن يدرك تلك الأشياء التى يجوز عليها الخطأ والصواب؛ فكل قضية تثبت محمولا لموضوع كالحكم نفسه. ولذلك فهى أما صادقة وأما كاذبة[4] وإذا كان موضوع العقل هو الماهية بمعنى إدراك حقيقة الشىء فهو صادق دائما كما يقول أرسطو، وإن كان موضوعه إثبات محمول لموضوع معين فهو قد يخطئ كما قد يصيب.

والحق أن وجهة نظر أرسطو تلك حول العقل وكيف يبدأ عملياته العقلية تبدو قريبة الشبه من وجهة نظر المحدثين خاصة أولئك الذين يؤمنون بأن العقل يبدأ عمله بعد أن يتلقى تلك المعطيات الحسية التى تشكل جانبا من أفكار العقل ويبدو هذا الشبه واضحا إذا ما قارنا - مثلا - بين آراء أرسطو السابقة، وبين قول جون لوك J. Locke "دعنا نفترض

(1) Ibid.

(2) Ross (S.W.D.): Aristotle, Methuen and Co. Ltd., London, reprinted 1941, pp. 25 - 26.

(٣) أرسطو: النفس ك٣ - ف٦ - ص ٤٣٠ و (٢٥) الترجمة العربية ص ١١٤.

(٤) ارسطو، النفس ك٣ - ف ٦ - ص ٤٣٠ ظ (٢٥ - ٣٠) الترجمة العربية ص ١١٦.

أن العقل صفحة بيضاء، كما نقول، خالية من أى شىء، من أى أفكار"[1] ويتساءل لوك بعد ذلك "إذ كيف تأتى إلى الأفكار؟" ويجيب على سؤاله إجابته الشهيرة: من التجربة from experience من هذه وجدت كل معرفتنا، ومن هنا بالتحديد تنشئ المعرفة ذاتها، فمن خلال ملاحظتنا للأشياء الخارجية، أو من العمليات الذهنية الداخلية التى تتصورها عقولنا وتنعكس على أنفسنا نستمد مفهوماتنا مع كل مضامين تفكيرنا. هذان الجانبان هما مصدر المعرفة لدينا، ومنها تنشأ كل الأفكار التى نحوزها أو التى نستطيع أن نحوزها"[2].

وإذا كانت التجربة الحسية عند لوك هى المصدر الأول للمعرفة كما كانت عند أرسطو، فإن لوك يبتعد عن أرسطو كثيرا حينما فسر عمل العقل فى المعرفة قائلا: "عندما يحول العقل نظره إلى داخله تماما، ويتأمل فعله الذاتى يكون التفكير فى أولى مراحله؛ حيث يلاحظ العقل فى هذا كثرة عظيمة من المعانى المحددة، ومن ذلك يبدأ فى تمييز الأفكار. وهكذا فالتصور العقلى يبدو مسايرا ولاحقا للانطباعات الحسية على البدن التى انبعثت من الموضوعات الخارجية لتزود العقل بالأفكار المتمايزة التى نسميها نحن إحساسات، والتى هى المدخل الفعلى لأى فكره"[3].

وكان لوك أكثر اقترابا من أرسطو حينما قال موضحا درجات

(1) Locke (J.): An essay concerning human understanding, B.II, Ch. L, p. 26.
(2) Ibid.
(3) Ibid, Ch. XIX, p. 105.



المعرفة العقلية: "ويمكننا فى العقل أن ندخل فى اعتبارنا الدرجات الأربع التالية: الأولى؛ وهى أعلاها اكتشاف الحقائق والوصول إليها. والثانية؛ تنظيمها وترتيبها ترتيبا ووضعها فى سياق واضح صالح ليتيسر إدراك ارتباطها. والرابعة؛ الوصول إلى نتيجة صحيحة. هذه الدرجات الأربع يمكن أن نلاحظها فى أى برهان رياضى. فنحن ندرك ارتباط كل جزء بالجزء الآخر حين نقيم البرهان، هذا جانب. والثانى أن ندرك اعتماد النتيجة على جميع الأجزاء والجانب الثالث أن نجعل البرهان واضحا فى ذاته. وجانب آخر مختلف عن هذه الجوانب الثلاثة كلها، أن نجد لأول مرة هذه الأفكار والبراهين الوسيطة التى تشكل منها البرهان"[1].

ونظرة بسيطة على نظرية البرهان عند أرسطو التى أوردها فى "التحليلات الثانية" توضح إلى أى حد استطاع أن يطبق وجهة نظره فى المعرفة العقلية على نظريته فى البرهان. مثلما فعل لوك ذلك فى عبارته السابقة.

وإن أردنا المزيد من المقارنة بين أرسطو وبين الفلاسفة الذين اهتموا بالبحث فى المعرفة من المحدثين لندرك إلى أى حد وفق أرسطو فى وضع المشكلة والتعبير عنها التعبير الذى يضعه على رأس من بحثوا فيها فلنقارن رأيه فى درجات المعرفة وأنواعها وبين رأى سبينوزا Spinoza فقد وصف الأخير أنواع المعرفة الثلاثة لديه فى "الأخلاق"

(١) جون لوك، نفس المرجع السابق، جـ٢، ص ٣٨٧. وهذه الفقرة من ترجمة: محمد فتحى الشنيطى فى عرضه لكتاب لوك بمجلة تراث الإنسانية، المجلد الرابع، ص ٤٤٩.

بنفس ما كانت عليه عند أرسطو: فمن معرفة الجزئيات والأشياء المفردة التى تقدمها لنا الحواس فى صورة مبتورة ومضطربة وبدون نظام إلى العقل، إلى النوع الأول من المعرفة الذى يبدأ من تلك الأفكار العامة المناسبة عن خصائص الأشياء وصفاتها وهذه ما يسميها اسبينوزا العقل reason وإلى جانب هذين النوعين يوجد النوع الثالث الذى يسميه بالمعرفة الحدسية intuitve knowledge[1] ويورد اسبينوزا أنواع المعرفة تلك فى مؤلفاته الأخرى مع اختلاف يسير[2]، وقد ربط اسبينوزا بين درجات المعرفة العقلية وبين الأخلاق فى أبحاثه الأخلاقية، مثلما فعل أرسطو من قبله، وإن كان أرسطو قد تفوق عليه فى وضوح فكرته حينما ميز بين العقل حينما يفكر تفكيرا نظريا مستهدفا المعرفة لذات المعرفة. وبين العقل حينما يتجه إلى الأغراض العملية.

◉ سادساً: قوة العقل النظرى والعقل العملى:

فقد ميز أرسطو بين قوتين من قوى العقل، هما العقل النظرى والعقل العملى ولهذا التمييز أهميته من جانبين؛ الجانب الأخلاقى والجانب المعرفى؛ أما الجانب الأخلاقى فقد أفاد أرسطو من هذا التمييز فى تمييزه بين الفضائل الأخلاقية والفضيلة العقلية، أما الجانب المعرفى؛ فقد تحدث عنه فى كتابه "النفس" حيث أوضح ذلك التمييز بين قوتى العقل: العملى والنظرى على أساس أن قوة من العقل تتجه إلى ما يجب

(1) Parkinson, spinoza's theory of knowledge p. 138.
(2) Ibid.

طلبه أو تجنبه من المحسوسات، فتساعد على التنبؤ بالحوادث المستقبلة بالنسبة لما هو مؤلم وما هو لذيذ، وعندئذ نهرب من المؤلم أو نطلب اللذيذ، وهكذا يكون الأمر بالنسبة للعمل على العموم وهذا ما يختص به العقل العملى، ولذلك ما دام يتعلق باللذيذ والمؤلم، بالحسن والقبيح فهو شخصى يختلف من شخص إلى آخر، أما العقل النظرى فهو ما يتعلق بالإدراك لذات الإدراك، يتعلق بإدراك المجردات، حيث أن الكاذب والصادق يوجدان وجودا مطلقا[1].

ويعبر أرسطو عن هذا التمييز أيضا فى كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" حين يقول: أن للنفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآخر غير عاقل ومن جزئى النفس هذين نسمى أحدهما الجزء العملى والآخر الجزء المفكر والحاسب"[2]، وإن كان أرسطو يتحدث عن قسمين للنفس فلا يجب أن نسارع ونقول أنه يتحدث عن أقسام فهذه كما رأينا، تقسيمات لا يقصد بها إلا التمييز بين وظائف مختلفة للنفس أو وظائف مختلفة للعقل، إذ يعود أرسطو فى موضع آخر من نفس الكتاب ليميز بين وظائف العقل النظرى والعقل العملى فيقول "أنه بالنسبة للعقل التأملى المحض النظرى الذى ليس عمليا ولا محدثا فالخير والشر هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال

---

(١) أرسطو، النفس، ك٣ - ف٧ - ص ٤٣١ ظ (١ - ٢٠)، الترجمة العربية ص ١١٨ ، ١١٩.

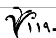
(٢) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك٦ - ب١ ف٦ - فقرة ٥ ، ٦ ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمى سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، الجزء الثانى، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٤م ص ١١٥.

العقل، لكن متى كان فى صدد إضافة العمل إلى العقل فإن الغرض الذى تطلبه النفس إنما هو الحق متفقا مع الغريزة أو الرغبة التى تتطابق هى نفسها مع القاعدة، حينئذ فمبدأ الأحداث إنما هو اختيار النفس المدبر الذى عنه تصدر الحركة الأولية، فليس هو الغرض الذى يطلب وليس هو العلة الغائية، بل ولا مبدأ الاختيار، بل إنما هو الغريزة بداية، ثم التفكر الذى تفعله النفس متوجهة إلى شىء تطلبه، فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل ولا بدون استعداد أخلاقى ما"[١]. فالعقل مأخوذا فى ذاته لا يحرك شيئا، ولكن الذى يحرك فى الواقع إنما هو ذلك العقل الذى يتصدى لغرض خاص ويتطلب عمليا، فهو حينئذ الذى يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذى ينفذ وعلى هذا فاختيار النفس هو عمل عقلى غريزى أو غريزة عاقلة، والإنسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع[٢].

ويتضح من ذلك أن العقل النظرى ليس له أهمية فى مجال الأخلاق العملية إلا وضع القواعد النظرية التى تحكم السلوك الأخلاقى للشخص الفاضل. أما العقل العملى فدوره يرتبط بتحقيق غرائز النفس وهذا التحقيق لتلك الغرائز يرتبط بالاختيار الأخلاقى، والاختيار الأخلاقى يقوم به العقل العملى على أساس من تلك القواعد النظرية المميزة بين الحق والباطل التى يضعها العقل النظرى.

---

(١) نفسه، ك٦ - ب١ - ف ١٢ - فقرة ١٠ - الترجمة العربية ص ١١٧.
(٢) نفسه، ك٦ - ب١ - ف ١٢ - فقرة ١٢ - الترجمة العربية ص ١١٨.



◉ سابعاً: شراح أرسطو يسيئون فهم نظريته في العقل:

ورغم أن تمييزات أرسطو بين قوى مختلفة للعقل كما رأينا كانت ذات أغراض معرفية في المقام الأول، فقد ركز شراحه من تلاميذه المباشرين حول أغراضه الميتافيزيقية من هذه التمييزات، وأثاروا من خلال هذا التركيز مشكلات شغلتهم كما شغلت شراح أرسطو المتأخرين من فلاسفة العصر الحديث، إذ شغلتهم مشكلة لعلهم صانعوها عن العقل الفعال وصلته بالعقل المنفعل، إذ لم يكن فى ذهن أرسطو كل ما كان فى أذهانهم وما أثاروا من مشكلات حينما قال "ولا نستطيع أن نقول أن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق يصبح مختلفا عما كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا، وبدون العقل الفعال لا نعقل"[1].

جاءت هذه العبارة فى كتاب "النفس" ولم يكن فى ذهن أرسطو كما قلنا، كل ما أثارته من جدال ظل دائراً من الاسكندر الأفروديسى حتى الآن، ونحن وإن كان لا نرى لهذه المناقشات إلا قيمتها التاريخية دون أن يكون لها فائدة واضحة فيما يتعلق بالتفسير الحقيقى للنص، إلا أننا لا نستطيع أن نتجاهلها دون أن نوضح مدى ابتعاد من خاضوا فيها عن النص الأرسطى ومدى انشغالهم بمشكلات أثاروها فيما بينهم دون سند قوى من النص، فقد أخذوا النص الأرسطى كمسوغ لإضافات عديدة أضافوها عليه، وحملوه معان ميتافيزيقية كالخلود، وهل هو للعقل من

(١) ارسطو، النفس، ك٣ – ف٥ – ص ٤٣٠ و (٢١ – ٢٥)، الترجمة العربية ص ١١٢ – ١١٣.

النفس أم للعقل ككل أم للنفس ككل؟ وهذه تساؤلات لم تكن تمثل محور اهتمام أرسطو، فبؤرة اهتمامه كما قلنا وكما سيتأكد لنا بعد ذلك كانت المشكلات المعرفية دون سواها.

والحق أن المفسرين الأوائل من تلاميذ أرسطو المباشرين قد اختلفوا منذ البداية حول تفسير العبارة السابقة، التى اختلف حولها فلاسفة العصر الوسيط، ولكن هؤلاء الأوائل لم يخطر ببالهم أن يعطوا هذه العبارة البسيطة البريئة أكثر مما تحتمل فى نظر أرسطو وفى ذاتها، فلم يستنتجوا منها أبدا أن أرسطو قال بنفس مفارقة خالدة واحدة[١]، ولكن سرعان ما تطور الأمر لدى الإسكندر الأفروديسى.

(أ) موقف الإسكندر الأفروديسى:

فقد قدم الإسكندر تحليلا لنظرية العقل الأرسطية، كان السبب فى كل ما دار من جدل حولها طوال العصر الوسيط، حيث أولى هذه المسألة أهمية خاصة. فألف رسالة عن العقل بعنوان "فى العقل perinous". وقد ميز فى الرسالة الأولى بين أنواع ثلاثة من العقول: العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل الفعال[٢].

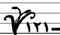
وبهذا التقسيم ابتعد الاسكندر منذ البداية عن النص الأرسطى،

---

(١) عبد الرحمن بدوى مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لأرسطو ترجمة أسحق بن حنين، القاهرة مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م، ص ١ – ٢.

(٢) نفسه، ص ٢.

وانظر كذلك مقدمة أحمد فؤاد الأهوانى لتحقيقه لكتاب ابن رشد تلخيص كتاب النفس لأرسطو ص ٣١.



فأرسطو لم يعرف هذه الأسماء التى تضاف إلى العقول، خاصة عبارة العقل الفعال، إذ يتحدث أرسطو عن العقل المنفعل، ولكنه لم يستخدم فعلا عبارة العقل الفعال كم أكد روس[١] وكان الإسكندر الأفروديسى أول من استخدمها - كما يؤكد كوبلستون - فى شرحه عام ٢٢٠م[٢].

فلقد دعى أرسطو هذه القوة من العقل، بالعقل النظرى The theoretical intellect بمعنى العقل التأملى contemplative intellect أو العقل غير المنفعل non- passive intellect[٣] وابتعد الاسكندر الأفروديسى عن هذه المسميات الأرسطية ومضى فى تفسيره بناء على تقسيمه هو للعقل، فنظر إلى العقل الهيولانى على أنه قوة واستعداد وهو فاسد بفساد الجسم، فهو وظيفة من وظائف النفس وإذا كانت النفس صورة للجسم فهى فاسدة وابتكر ما سماه العقل بالملكة، إذ أن أرسطو لم يعرف هذا الاصطلاح المحدود الدقيق فوصفه بصفتين: أنه يعقل وأنه قنية، أما أنه يعقل فذلك لأن العقل الهيولانى قوة فيجب أن يصبح شيئا آخر وأن يستفيد كما لا يتيح له فى هذه الحالات أن يفعل ويعقل، فالعقل بالملكة حالة خاصة من العقل الهيولانى قبل أن ينفعل بالعقل الفعال، أما العقل الفعال لديه فلا يقف عمله عند حد إلقاء الضوء على المعقولات

---

(1) Ross (S.W.D.), Aristotle, P. 148.

(2) Copleston (F.S.G.), A History of Philosophy, Vol. I, Greece and Rome, Part II, Image Books, A Division of doubleday and Company, inc. Garden - City, New York, 1962, p. 71.

(3) Dumitriu (A.), Op. Cit., p. 150.

فينقلها من القوة إلى الفعل بل هو الذى يجرد المعقولات من هيولاها ويجعلها معقولة، ولكى يقوى على التجريد يجب أن يكون هو نفسه معقولا، وكيف يكون فاعلا إذا لم يكن معقولا؟

أما عن الصلة بين هذا العقل وبين أنفسنا فليس لدى الإسكندر ما يقوله فى ذلك إلا أنه ليس جزء من أنفسنا ولا قوة من قواها، ولكنه فاعل خارج، يخلع على المعقولات وعلى الصور تعقلها(١).

وقد ذهب تيرى Thery إلى أن الإسكندر رغم عدم تصريحه بأن العقل الفعال واحد وأنه هو والاله شىء واحد، إلا أنه ما دام قد وضع العقل الفعال خارج أنفسنا أى خارج العقول الهيولانية المتعددة، فالتفسير المقبول - لما قاله - أن العقل الفعال واحد وهو الله(٢).

وقد أكد دوهيم Duhem هذا، فقرر، أن العقل الفعال عند الإسكندر إلهى وأنه لا يقبل الفساد وخالد وأزلى وصورة مفارقة للمادة(٣).

ولقد اعترض روس Ross على تفسير الإسكندر الأفروديسى عموما من جانبين هامين؛ فقد اعترض على الأساس الذى بنى عليه الإسكندر تفسيره حين استخدم عبارة Patheticos nous وربط بينها وبين عبارة Poeticos nous وظن أن أرسطو يعتقد بأن أحدهما فعال على الآخر، وان

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى: مقدمته لتحقيق كتاب ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لأرسطو، ص ٣٣ - ٣٦.

(2) Thery (R.P.G.), Alexandre D'Aphrodise, Belgiqus, 1926 p. 31.

(3) Duhem (P.), Le Sesteme du monde, Histoire des. Doctrines cosmologique de Platon a Copernic, Tome IV, Paris, 1916, p. 377.

كان هذا التفسير ممكن صحته فى ذاته، إلا أنه لم يُستنتج مما قاله أرسطو؛ فالأخير لم يقل أن أحد العقول يفعل فى الآخر، ولكن أن أحدهم يعقل كل الأشياء والآخر يصبح كل الأشياء[1]، أما الجانب الثانى الذى اعترض عليه روس فهو يتعلق بوجهة نظر الاسكندر الذى ذكر فيها أن فعل أحد العقول على الآخر ينتج شيئا ثالثا، وهذا يصبح فى الواقع عقلا ثالثا، وهذا كما أوضحنا لا أصل له فيما يقوله أرسطو؛ فهاتان النقطتان إذن بعد بهما الاسكندر عن الصواب فى تفسيره لنص أرسطو[٢].

(ب) ثامسطيوس ينتقد تفسير الاسكندر:

جاء ثامسطيوس (٣١٧ – ٣٨٨م) ليعيب على الاسكندر ابتعاده عن نص أرسطو وتعاليمه، فقد اعترض على نظريته التى تجعل العقل الهيولانى يتولد إذا تجمعت بعض العناصر لتكوين الجسم الإنسانى وتجعله يفسد بفساده، وذهب ثامسطيوس إلى أن أرسطو يجعل للعقل بالقوة وجودا أزليا ومفارقا للمادة مع أنه متوقف على العقل الفعال، ومن البين أنه يفترض العقلين جميعا مفارقين للمادة، إلا أنه يسلم بأن العقل الفعال أكثر مفارقة للمادة وأشد ابتعادا عن الامتزاج وأعظم نقاء، أما فى الإنسان فالعقل الهيولانى أقدم تولدا بالزمان، ولكن العقل الفعال هو بالطبع والرتبة وليست أولوية العقل الهيولانى بالزمان على الإطلاق بل هى أولوية من جهة الأفراد فقط لأنه يظهر عندى أو عندك أولا[٣].

---

(1) Ross (S.W.D.), His introduction of De Anima of Aristotle, pp. 42 - 43.

(2) Ibid.

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٤٠.

ويقول ثامسطيوس "كل شيء مركب من قوة وفعل يختلف فيه الجوهر عن الماهية ويجب أن تكون نفسى متميزة عن ماهيتى، فالأنا هو العقل المركب من اتحاد العقل بالقوة بالعقل بالفعل وماهيتى مكونة من العقل بالفعل، أما عن ماهيتى التى هى فى نفس الوقت الماهية المشتركة لجميع الناس، ماهية النوع الإنسانى فإنها تتكون من الصورة أى صورة النفس الإنسانية من العقل بالفعل، ولذلك لا نقول مع الإسكندر أن العقل الفعال إلهى بل هو ما يميز النوع الإنسانى، العقل الفعال هو نحن جميعا"(١).

والحل الذى يذهب إليه ثامسطيوس فى تعدد العقول الفردية هو فى تشبيه العقل الفعال بالصورة والعقل الهيولانى بالهيولى، فالصورة هى واحدة غير منقسمة عندما تتحد بالمادة وهى واحدة قابلة للقسمة بالقوة يخرج عنها جوهر ينقسم بالفعل إلى أفراد والأمر كذلك فى اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولانى(٢).

وقد أفلح ثامسطيوس فى حله لتلك المشكلة الأخيرة، كما أفلح فى شرحه عموما لأنه كان ملتزما إلى حد كبير بالنص الأرسطى على عكس الاسكندر، وإن كان قد استنتج بعض النتائج فهى نتائج قد يحتملها النص وتأويله رغم أنه قد ساهم هو الآخر فى تأويل النص تأويلات ذات طابع دينى، ميتافيزيقى. وقد شكلت هذه التأويلات الميتافيزيقية الطابع العام

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع، ص ٤١.
(٢) نفسه ، ص ٤٢.



الذى جرت به أقلام المفسرين حتى العصر الحديث، فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن كل مبادئ نظرية العقل عند أرسطو تحتم القول بالخلود الشخصى للنفس لا بالنسبة للعقل الفعال فحسب، بل بالنسبة للعقل بالقوة أيضا، وكانت حجتهم أن العقل بالقوة (العقل الهيولانى) هو الآخر لا يتكون من المادة، كما أنه ليس له عضو[1]. لكن الحق أن كون الشىء غير مكون من المادة عند أرسطو، ليس معناه أنه خالد وأزلى، فالأفلاك والكواكب مركبة من مادة هى الأثير لكنها أزلية وخالدة عنده. هذا فضلاً عن أن أرسطو نفسه قد نص صراحة على أن العقل الهيولانى عقل فاسد، فكيف يؤكدون خلوده عكس ما يقول النص[2].

وإذا أردنا فض هذا الإشكال فى تفسير النص - بناء على تحليل ثامسطيوس الذى يحاذى النص - فيمكننا تركيبه على النحو التالى متسقين مع تفكير أرسطو، فالعقل فى ماهيته جوهر مركب من العقل الهيولانى الذى لعب دور المادة (وليس مادة فعلا) ومن العقل بالفعل الذى يلعب دور الصورة، أما العقل الهيولانى فيفنى بفناء البدن أى يفنى بفناء الفرد، أما العقل بالفعل فلأنه صورة، والصورة مبدأ للوحدة عند أرسطو فهو واحد فى كل الأفراد لا يفنى بفناء الفرد، أما حينما يفنى الجسد، فإن هذا الجوهر أو ذلك الاتحاد بين البدن والعقل بالفعل يفنى بدوره، وعندئذ تتم تلك المفارقة التى تحدث عنها أرسطو لهذا العقل ليصبح فى

---

(1) De Corte, la Doctrine de L'intellegence Chez Aristote, pp. 96 - 98.
نقلا عن زينت الخضيرى ، أثر ابن رشد فى فلسفة العصر الوسيط ص ٢٢٣.

(٢) زينب الخضيرى، نفس المرجع السابق ص ٢٢٣.

حالته الخاصة مجردا من المادة أى من البدن - فيصبح كما قال أرسطو - خالدا وأزليا[1].

(جـ) ابن سينا ينتقد تفسير الاسكندر وثامسطيوس:

كان ابن سينا من المهتمين بمشكلة العقل فكتب عدة رسائل فى النفس خصص العديد منها لدراسة النفس الناطقة[2] ويهمنا هنا أنه قد عارض شرح كل من الاسكندر الأفروديسى وثامسطيوس فقد "غلط الاسكندر - فى رأيه - ومن كان معه حينما فهموا أنه (أى العقل الفعال) إذا فارق صار كما كان قبل اتصاله بالبدن، وليس المراد - فى رأى ابن سينا - هذا بل يعنى أرسطو أنه إذا فارق بقى كما هو على قدر ما أقتناه من السعادة بحسب المعقولات لم يزد ولم ينقص بل بقى أبديا كما هو ولم يمت"[3].

وكما انتقد ابن سينا تفسير الاسكندر فى رأيه حول مفارقة العقل الفعال وكيفية تلك المفارقة، انتقد ثامسطيوس فى تفسيره لنفس المصطلح من نص أرسطو؛ حيث قال ابن سينا أن ثامسطيوس فهم أنه أراد: أنه

---

(١) زينب الخضيرى، نفس المرجع السابق ص ٣٢٣ ، ٣٢٤.

(٢) انظر: ابن سينا، رسالة فى أحوال النفس، رسالة فى القوى النفسانية، رسالة فى معرفة النفس الناطقة، رسالة فى الكلام على النفس الناطقة، المنشورة بكتاب أحوال النفس لابن سينا، القاهرة، دار أحياء الكتب العربية ١٩٥٢م.
وانظر لابن سينا: الحجج العشرة فى جوهرية النفس الناطقة، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس، حيدر آبار ١٣٥٤هـ.

(٣) ابن سينا، تعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو طاليس نشره عبد الرحمن بدوى فى: أرسطو عند العرب، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧م، ص ١٠٦.

(أى العقل) "غير مفارق بالمكان وليس هذا بصحيح لأن كلام الرجل فى أنه مفارق أو غير مفارق فى هذا الموضع ليس فى المكان ولا هو الآن مشتغل به بل قصارى كلامه وبحثه مصروف إلى القوام"[1].

وقد امتدت نظرة ابن سينا النقدية إلى نقد أرسطو نفسه حينما حاول كشف تناقض بين آراء أرسطو فى كتابيه "النفس" و "الميتافيزيقا"؛ فعلى حين قال أرسطو فى "النفس" أن العقل لا يتعب بل يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب فى جوهره، قال فى "الميتافيزيقا" يتعب العقل فى متابعة التفكير[2].

وقد حاول ابن سينا أن يصلح بعض أخطاء الشراح السابقين - خاصة الاسكندر الأفروديسى - فحاول أن يمزج بين العقل الهيولانى والعقل بالملكة مزجا تاما، ولا يسمى الهيولانى قوة واستعداد إلا على سبيل التشبيه، فالعقل عنده قوة موجودة فى سائر الناس حتى الأطفال والمجانين، ورتبة العقل اليهولانى الاستعداد لقبول الصور العقلية ورتبة العقل بالملكة حصول المعقولات الأولى بالفعل كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين مثل أن الجزء دون الكل، فهذه المبادئ فطرية فى النفس لا تكتسب بالبراهين وهذا المبحث يضرب فى نظرية المعرفة إلى الصميم - على حد تعبير الأهوانى - ويذكرنا بمباحث ديكارت القائل بأن العقل

---

(١) نفسه ص ٩٨.

(٢) ابن سينا، شرح مقالة اللام لأرسطو نشره عبد الرحمن بدوى فى: أرسطو عند العرب، الجزء الأول، ص ٣٠ - ٣١.

السليم موجود فى جميع الناس على حد سواء، وأن البديهيات فطرية فيه، والحق أن هذا كلام جديد لم يسبق لشراح أرسطو الكلام عنه[1].

ويبدو من ذلك أن ابن سينا قد حاول بإصلاحه أخطاء الشراح السابقين أن يقترب من مقصود أرسطو فى نصه، ولو أنه أكمل تفسيره على ذلك النحو وسار غيره من الشراح فى نفس الطريق ناظرين إلى النص من هذه الزاوية المعرفية لكانوا قد اقتربوا من تفسير النص التفسير الصحيح ولكانوا أكثر إخلاصا فى تفسيره.

(د) الشارح الأكبر - ابن رشد - يناقش التفسيرات القديمة:

تأرجح ابن رشد بين تلك التفسيرات السابقة وهذا التأرجح يؤكد أنه لم يكن راضيا تماما عن أى منها لكن عدم الرضى لا يعنى أنه أعطى النص أبعادا جديدة، فقد وضع العقل الهيولانى فى وضع مزدوج، فهو من حيث أنه شبيه بالعقل الفعال هو غير فاسد كما قال ثامسطيوس، ومن حيث أنه يتصل بالأشخاص لقبول الصور النوعية فإنه فاسد وفى هذا يتفق مع الاسكندر الأفروديسى.

ويلوح أن ابن رشد قد ظل على هذا الموقف الغامض الذى لا يمكن أن نستشف منه بطريقة صريحة قطعية هل هو يقول بخلود النفس الإنسانية على نحو ما يذهب إليه ثامسطيوس، أو ينكر هذا الخلود ولا يعترف بخلود إلا للعقل الفعال، وهو خارج عنا وليس شخصيا على نحو ما

(١) أحمد فؤاد الأهوانى، مقدمته لتحقيق كتاب ابن رشد "تلخيص كتاب النفس لأرسطو" ص ٤٨.

يذهب إليه الاسكندر الأفروديسى[(١)].

ويبدو من حديثنا السابق أننا لم نحصر كل من كتبوا عن تفسير عبارات أرسطو التى تخص العقل فهم - فى واقع الأمر - يفوقون الحصر فضلا عن أن ما لم نذكرهم من الشراح قد خرجوا على النص أكثر ممن ذكرناهم خاصة من الشراح العرب، فمن هؤلاء الشراح العرب كالكندى والفارابى من استنبط من نصوص أرسطو عقلا رابعا، يدعوه الكندى بالعقل البائن أو الظاهر ويدعوه الفارابى وابن سينا بالعقل المستفاد، إذ يقول الكندى فى رسالته المشهورة عن هذا العقل الرابع "هو العقل الظاهر من النفس متى أخرجته - فكان موجودا منها" فهو يختلف عن العقل الثالث الذى يدعوه الكندى "قنية النفس"[(٢)] فى أنه قد خرج إلى حال الفعل أو ظهر باستعمال النفس له، أى باستحضار المعارف التى حصلت له ومطالعتها بالفعل، أما الفارابى فيصف العقل الرابع وهو المستفاد عنده بقوله "انه يصادف المعقولات منتزعة من المادة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هى عقل بالفعل، أى أنه يتصل بهذه المعقولات أو يطالعها مباشرة دون المرور بعالم الحس، فيكون هذا العقل آخر مراحل الإدراك البشرى وأسماها"[(٣)].

---

(١) عبد الرحمن بدوى، مقدمته لتحقيق كتاب النفس لأرسطو الذى ترجمه اسحق بن حنين، القاهرة مكتبة المصرية، ١٩٥٤م ، ص ١٢.

(٢) انظر: الكندى (أبى يوسف يعقوب بن إسحاق) رسالة فى "العقل" نشرها عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه "رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجة وابن عدى" بيروت، دار الأندلس، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، ص ١ - ٥.

(٣) ماجد فخرى، أرسطو طاليس ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨م، ص ٦٩.

واعتقد أنه قد تبين لنا من هذه الأطلالة السريعة على بعض أقوال الشراح حول بعض ما قاله أرسطو عن العقل، أنه لم يهرق جدل حول مسألة من المسائل الفلسفية مثل ما أهرق حول مسألة العقل - خاصة ما سمى بالعقل الفعال عند أرسطو - منذ عهد الاسكندر الأفروديسى الذى حرر أول رسالة فى العقل.

كما تبين لنا أيضا أن مشكلة العقل الفعال، ومراتب العقول الأخرى كانت بمثابة المحور الذى دارت حوله الفلسفة العربية بجملتها، لا سيما فى تأويلها لمشكلة الخلق وصلة الله بالكون، ولصيرورة الأشياء فى عالم الكون والفساد، ولعملية الإدراك الذى يبلغ ذروته فى الاتصال بهذا العقل الفعال[1].

وهذا مما يجعلنا نعود لنتساءل من جديد عن حقيقة هذا العقل الذى سمى بالفعال عند أرسطو، لكننا هذه المرة لن ننظر إلى هذه المشكلة إلا من زاويتها المعرفية التى كانت - فى واقع الأمر - هى محور اهتمام أرسطو. فقد كان حديثه أساسا عن مشكلة الإدراك بين الحيوانات ذات الإحساس والإنسان الذى يميزه امتلاك العقل ومن ثم شغل أرسطو درجات المعرفة العقلية وبأى درجة منها يحقق الإنسان ماهيته تماما، إذ أن هناك درجة من درجات الإدراك العقلى مرتبطة بما تقدمه له الحواس من معطيات حسية ويشير أرسطو إلى هذه الدرجة المعرفية قائلا:

(١) نفسه ص ٧٠.

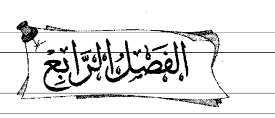
"أننا فى غيبة جميع الاحساسات لا نستطيع أن نتعلم أى شىء، وعند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوبا بالأخيلة لأن الأخيلة شبيهة بالاحساسات إلا أنها لا هيولى لها"[١].

أما الدرجة الثانية من درجات الإدراك العقلى فهى ما يمكن أن نسميه بالإدراك الحدسى وأراد أرسطو أن يشير إلى هذه الدرجة، فكيف يتسنى له ذلك ؟ ؟

لم يكن أمامه إلا استخدام ذلك التمييز بين قوة من العقل تنفعل وقوة أخرى فاعلة كما ميز بين عقل نظرى وعقل عملى، ولا ننكر أن حديثه عن هذه الدرجة المعرفية كان غامضا به الكثير من الخلط، إلا أن هذا الغموض وذلك الخلط توضحه نصوص أرسطو الأخرى حيث توضح تلك النصوص هذه المرتبة السامية من الإدراك التى فضلها على المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية المرتبطة بالمعرفة الحسية سواء فى "الميتافيزيقا" أو فى "الأخلاق" أو من قبلهما فى "التحليلات".

وهذا يدعونا للتساؤل عن مدى تمييز أرسطو لهذا النوع من المعرفة التى تسمى "الحدس" وعن موضوعها وأهميتها ومدى ارتباطها بمشكلة العقل "الفعال".

(١) أرسطو، النفس ك٣ - ف٨، ص ٤٣٢ و (٦ - ٨) الترجمة العربية ص ١٢٠.



المعرفة الحدسية

أولاً : معنى ((الحدس)) قديماً وحديثاً.

(أ) معنى "الحدس" بين أفلاطون وأرسطو.

(ب) معنى "الحدس" بين أرسطو وفلاسفة العصر الحديث.

ثانياً: العقل ((الفعال)) والمعرفة الحدسية.

ثالثاً: الحدس في ((المنطق)) .

رابعاً: الحدس في ((الأخلاق)) و ((الميتافيزيقا)) .

خامساً : اتساق مؤلفات أرسطو في إعلاء شأن ((الحدس)) وموضوعه.

سادساً : إبداع أرسطو في طرح مشكلة المعرفة وارتباط هذا بنظريته عن العلم.






⊙ أولاً: معنى كلمة ((الحدس)) قديما وحديثا:

يعنى "الحدس" "لغويا، الظن والتخمين فى معانى الكلام والأمور، والنظر الخفى، والضرب والذهاب فى الأرض على غير هداية، والرمى والسرعة فى السير والمعنى على غير استقامة، أو على غير طريقة مستمرة"[١].

(أ) معنى "الحدس" بين أفلاطون وأرسطو:

أما الحدس كاصطلاح فلسفى فله معان أكثر دقة، وصور متعددة، فقد عرفه أفلاطون حينما تحدث عن درجات المعرفة فى "الجمهورية" إذ لا تدرك المثل لديه إلا حدسا. والحدس أعلى لديه من الاستدلال، فالمعرفة اليقينية episteme عنده هى التى تتم بالتعقل المباشر - nous intuition noesis، وهذا الحدس المباشر إنما يقع على المبادئ الأولى أو الماهيات أو عالم المثل الذى يتضمن تلك المبادئ[٢].

ورغم أن أرسطو قد تابع أفلاطون فيما أسماه بحدس الماهية حدسا مباشرا، لكنه بلا شك يختلف عنه؛ ففى التصور الأرسطى الخاص بالماهية أو (الجوهر) ousia تبدو اتجاهات متباينة، حيث أن هذا

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، مادة "الحدس" ص ٤٥١ - ٤٥٢.

(2) Taylor (A.E.), The mind of Plato, Ann Arbor paperbacks, Mychigan, 1960 p. 390.
وانظر أيضا: Wild (J.), Plato's Theory of Man, Cambridge, Massachusetts, Harvard university, 1946, pp. 177 - 178.
وكذلك: عبد الغفار مكاوى، مدرسة الحكمة، القاهرة، دار الكتاب العربى، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، هامش ص ٤٤ - ٤٥.

الاصطلاح كما استخدمه أرسطو ليس سهل الفهم، فقد كان أفلاطون قد أعطاه معنى أساسيا يطابق أصل الشىء genesis، وأقام على هذا التعارض بين البرهان logos والإحساس aithesis لديه.

وقد أبقى أرسطو على هذا الاستخدام فى كل مؤلفاته للاصطلاحات، ولكنه - فى نفس الوقت - أعطى منظورا موضوعيا للجوهر نجم عنه موضوعية ذات مضمون مختلف للبرهان، حيث قرر بواقعية أكثر أن الحقيقة الميتافيزيقية الكاملة تبدو بوضوح فى الأفراد[١] والتصورات الفئوية كالنوع aide والجنس gene هى دائما مجرد صفات ومحمولات على الأشياء[٢].

وعلى أى حال، ففى هذا الجانب، يبدو أن نشاط العقل الخالص لدى أفلاطون وأرسطو، يبدو فى الإدراك المباشر للحقائق العليا. فأرسطو يشبه أفلاطون حين يميز بين المعرفة الوسيطية (غير المباشرة) كالفكر dianoia أو العلم episteme وبين الظن أو الرأى Doxa المرتبطين بالأشياء غير الضرورية[٣].

لكن بينما تخطى أفلاطون هذه المرحلة، وأضاف إليها الحدس

(1) Windleband (W.): History of Ancient Philosophy, p. 258.
انظر أيضا: Aristotle, Metaphysics, B. III, Ch. 6, p. 1003a (5), Eng. trans., p. 521.
(2) Windleband (W.), Op. Cit., p. 258.
وانظر أيضا: Aristotle, Op. Cit., p. 1038b (8), p. 562.
(3) Windleband (W.), Op. Cit., p. 258.
وانظر أيضا: Aristotle, Posterior Analytics, B.I, Ch. 4, p. 73b (25 - 30), Eng. trans, p. 101.

المباشر لعالم المثل، عالم الماهيات المفارقة، بدون واسطة، وكان فى وصفه لذلك أقرب إلى وصف ما يمكن أن نسميه بالحدس الفلسفى، تمييزا له عن الحدس أو الكشف الصوفى، وجدنا أرسطو يبقى فى مرحلة الحدس فى الاستدلال. فقد ربط بين الحدس وحسن الذكاء والفهم فى كشفه عن الأوساط. وهو يقول موضحا ذلك:

"وأما الذكاء فهو حسن حدس ما يكون فى وقت لا يؤاتى للبحث عن الأوساط مثل ما أنه إذا رأى إنسان ما يلى الشمس من القمر هو دائما مضىء، يفهم بسرعة لأى سبب هو هذا، وهو أنه كذلك من أجل أنه من الشمس ينير، أو رأى إنسانا يخاطب غنيا يعلم أن ذلك لكيما يقترض، أو أنهما تصادقا من أجل أنهما أعداء واحد بعينه.

وذلك أن الذى يعلم الطرفين يعلم جميع الأسباب المتوسطة. فليكن النير ما ينظر إلى الشمس الذى عليه أ وأنه ينير هو ما عليه ب، والقمر الذى عليه جـ، فـ ب موجودة لـ جـ أعنى للقمر، وأعنى بالـ ب أنه ينير من الشمس، فـ أ موجودة لـ ب أعنى أن النير هو أن يكون هذا أعنى إلى ناحية ما منه ينير. فـ أ إذن موجودة لـ جـ بتوسط ب"[1].

وقد تابع ابن سينا أرسطو فى هذا المعنى للحدس، حينما عرفه قائلا: "الحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط، والجملة سرعة الانتقال من

---

(١) أرسطو، التحليلات الثانية، ك١ - م ١ - ف ٣٤ - ص ٨٩ ب (١٠ - ٢٠) الترجمة العربية، ص ٤٢٦.

معلوم إلى مجهول"[1] لكنه قدم نوعا آخر من الحدس يعرفه قائلا: (أنه فيض الهى واتصال عقلى يكون بلا كسب ألبته وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغنى عن الفكر فى أكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية. وإذا شرفت النفس واكتسبت القوة الفاضلة وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من قبل الحدس، فتمثل لها العالم العقلى على ترتيب حدود القضايا والمعقولات الذاتية دون الزمانية، ويكون ذلك دفعة)[2].

(ب) معنى "الحدس" بين أرسطو وفلاسفة العصر الحديث:

وكان ديكارت من الفلاسفة المحدثين أول من شغل بالحدس، وكان ينظر إليه على أنه الاطلاع العقلى المباشر على الحقائق البديهية، إذ يقول "أنا لا اقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة، ولا الحكم الخداع لخيال فاسد المبانى، إنما أقصد به التصور الذى يقوم فى ذهن خالص منتبه، بدرجة من السهولة والتميز لا يبقى معها مجال للريب، أى التصور الذهنى الذى يصدر عن نور العقل وحده"[3].

ولا شك أن هناك أوجه شبه واضحة بين نظرة ديكارت تلك للحدس، وبين الإدراك المباشر الذى يصدر عن العقل لما يسميه أرسطو بقوانين الفكر مثل قانون الهوية، وعدم التناقض، فديكارت يرى أن الأمور

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، ص ٤٥٢.
وانظر: ابن سينا، النجاة ص ١٣٧.
(٢) ابن سينا، المباحثات، نشرة عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه "أرسطو عند العرب"، ص ٢٣١.
(٣) نقلا عن: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، ص ٤٥٢ - ٤٥٣.

التى يدركها العقل بالحدس ثلاثة أنواع وهى:

١- الطبائع البسيطة كالامتداد والحركة والشكل والزمان.

٢- الحقائق الأولية التى لا تقبل الشك كعلمى أنى موجود، لأنى أفكر.

٣- المبادئ العقلية التى تربط الحقائق ببعض كعلمى أن الشيئين المساويين لشىء ثالث متساويان[١].

وهذا النوع الأخير من المبادئ المدركة حدسا عند ديكارت هى من قبيل قوانين الفكر الأرسطية. ولقد بنى ليبنتز معنى الحدس لديه على هذا الأصل حينما قال "أن الحقائق الأولى التى نعرفها بالحدس نوعان: حقائق العقل، وحقائق الواقع".

ولقد تطور معنى الحدس تماما عند برجسون فهو لديه يعنى التعاطف العقلى الذى ينقلنا إلى باطن الشىء ويجعلنا نتحد بصفاته المفردة التى لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ[٢]. وقد ميز برجسون بين الحدس والغريزة والعقل وحدد الصلة والفوارق بينها حينما قال "أن الحدس هو الغريزة بعد أن صارت زاهدة فى العمل واعية بنفسها قادرة على التفكير فى موضوعها وعلى التوسع بدون حدود. وإذا كان الحدس بهذا يتجاوز العقل فإنه من العقل جاءت يقظته التى رفعته إلى هذه المرتبة التى هو فيها، إذ بدون العقل كان الحدس سيبقى فى صورة

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ص ٤٥٣.

غريزية عاكفا على الموضوع الخاص الذى يهمه عمليا ومعبرا عن ذاته فى الخارج فى شكل حركات وأفعال"[١] .

وإن أردنا بعد ذلك أن نحدد نوع الحدس الذى استخدمه أرسطو بين أنواع الحدس المختلفة التى تحدث عنها فلاسفة العصر الحديث، لوجدنا أنه لم يكن حدسا عقليا فقط، ولم يكن هو ذلك الحدس المباشر الذى يتجاوز العقل. بل كان أقرب إلى ما يمكن أن نسميه بالحدس العقلى الحسى؛ إذ أن خيطا رفيعا يربط بين هذين المعنيين عند أرسطو للحدس، فهو على الرغم من أنه كجميع الفلاسفة العقليين وعلى رأسهم كانط يؤكد قيادة العقل للطبيعة، وعلى الرغم من أنه يعتقد بأن هناك مبادئ عقلية أولية يقوم العقل بوضعها فى الكون ليشكله ويخضعه له، مثل مبدأ الهيولى والصورة، ومبدأ القوة والفعل، ومبدأ الغائية.

على الرغم من ذلك فإن فى فلسفة أرسطو، كما أوضحنا، اتجاها حسيا واضحا جعله يتعلق بالمحسوسات تعلقا واضحا، وهذا الجمع بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات، أو فهم الأول من خلال الثانى وبين ثناياه يتجلى بأوضح صوره فى تحديده لمعانى الضرورة والماهية والحد التى تؤسس عليها المعرفة الحدسية. وهكذا فالحدس لدى أرسطو يتميز بأنه وإن كان حدسا عقليا، إلا أن به مسحة حسية واضحة[٢] .

---

(١) هنرى برجسون، الطاقة الروحية، ص ١٩٢ - ١٩٣.
نقلا عن: محمد ثابت الفندى، مع الفيلسوف، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢) يحيى هويدى، منطق البرهان، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، بدون تاريخ، ص ٩٩ - ١٠٠.

◉ ثانياً: "العقل الفعال"[1] والمعرفة الحدسية:

فى ضوء حديثنا السابق عن المعرفة العقلية وقوى العقل الإنسانى عند أرسطو وفى ضوء حديثنا عن معنى "الحدس" لديه، يمكننا أن نفترض أنه قد ميز بين قوتى العقل منفعلة (أى العقل بالقوة) وفاعلة (أى العقل بالفعل) داخل العقل الإنسانى الفردى[2]، ليس فقط لتفسير كيفية الإدراك العقلى حيث يجرد الثانى الصور - فيكون أشبه بالضوء الذى يكشف للحواس موضوعاتها - فيتلقاها الأول فيتحول إلى عقل مدرك بالفعل، وإنما أيضا ليميز - كما أشرنا من قبل - بين درجتين من درجات المعرفة العقلية: الأولى، العقل حينما يعرف معتمدا على ما تنقله له الحواس، فالعقل هنا أشبه بالصفحة البيضاء التى تخط عليها التجربة الحسية بما تقدمه من خبرات وانطباعات، أما الثانية، فهى العقل حينما يدرك ويعرف دون الرجوع إلى تلك الخبرات الحسية وبدون معونتها، يعرف من خلال نشاطه الخاص الخالص.

ولقد صدق ويلد Wild حينما قال فى معرض مقارنة له بين الحدس عند أفلاطون والحدس عند أرسطو، "أفلاطون قد قبل ضمنا الحدس كنوع مما يمكننا به استقبال المعارف، وترك لأرسطو ذلك كى

---

(١) نحن نستخدم هذا الاصطلاح على حسب التعبير الشائع لتيسير الفهم، رغم عدم وروده عند أرسطو.

(2) انظر: Ross (S.W.D.), His introduction of De Anima of Aristotle, pp. 44 - 45.

وانظر كذلك: Allan (D.J.), The Philosophy of Aristotle, pp. 82 - 83.

يوضحه، وليميز بصفة قاطعة بين الحدس intuition والعقل reason"[١].

كما كان روس على صواب حينما نظر إلى مشكلة العلاقة بين قوتى العقل المنفعلة والفعالة من تلك الزاوية قائلا "أن أرسطو يعنى هنا:(١) أن العقل الفعال لا يتأثر، فهو لا يأخذ أى انطباع حسى من ظروف الحياة، ولهذا فمعرفته لا علاقة لها بالظروف أو بالزمان، بينما(٢) يأخذ العقل المنفعل انطباعاته عن الانطباعات والظروف الحسية التى تتلف حين يموت الفرد"[٢].

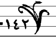
وإن كان الاسكندر الأفروديسى قد وحد بين هذا العقل الفعال والآله لقول أرسطو بخلوده ومفارقته فإن روس يرد على ذلك بعبارة واحده من أرسطو، تلك التى يقول فيها: "أننا بدون العقل "الفعال" لا نعرف". وأضاف روس أن أرسطو كان يؤمن بهيراركية معينة تبدأ من الوجود الأدنى الذى تغلب عليه المادية، إلى الوجود الإنسانى، إلى الأجسام السماوية ومنها إلى عقولها ثم إلى الآله، فالعقل "الفعال" لدى الإنسان يصبح موجودا لديه باعتباره أسمى من غيره بين عناصر هذه الهيراركية، إلا أنه يوجد ما هو أسمى منه، وهو الآله. وفى اعتقاد روس أن هذا هو التفسير الصحيح لما ورد فى كتاب "النفس" والمتفق مع ما جاء فى "الميتافيزيقا"[٣]. ونحن نوافق روس تماما على هذا التأويل الذى يرتبط

(1) Wild (K.W.), Plato's Presentation of Intuitive Mind in his portrait of Socrates, "Philosophy", Vol. VIX, 1939, p. 326.

(2) Ross (S.W.D.), Aristotle, p. 152.

وقارن نفس التفسير عند: Allan (D.J.), Op. Cit, pp. 78 - 83.

(3) Ross (S.W.D.), Op. Cit., p. 152.



بما كان محور اهتمام أرسطو فى كتاب "النفس" كما يتفق وروح فلسفة أرسطو بشكل عام.

فالحقيقة أنه يمكن فهم هذه المشكلة عند أرسطو، على ضوء اقتراح آخر من روس مؤداه أن ما كان فى ذهن أرسطو حين تحدث عن العقل الفعال هو علم الرياضيات والمنطق. إذ أنه لكى يعرف أنه لو كان كل أ هو ب، وكل ب هو جـ، فكل أ هو جـ غير محتاج أبدا للحواس، بل يتطلب هذا فقط استخدام العقل، وإذا كان ذلك كذلك، فإن هذا الاعتقاد هو ما مكنه من القول بأن القوة التى تفعل ذلك، قوة تبقى بعد فناء أدوات الحس بالموت[1].

ولو أن هذا الاقتراح كان اقتراحا صائبا – كما يضيف روس – فإن المعنى الأرسطى لهذا يكون أنه بينما يعرف العقل المنفعل Passive reason الماهيات الكائنة فى الأشياء الجزئية والكامنة فيها، يعرف العقل الفعال المجردات غير الموجودة فى الخبرة الحسية الخارجية حدسا. وتبعا لهذا التفسير يمكن القول أنه كان يعنى بالعقل "الفعال" تلك القوة التى نقوم بواسطتها بهذه العمليات: (١) نكون التصورات الكلية العامة، (٢) نحدس grasps الحقائق الكلية، (٣) من حقيقتين كليتين نستدل على ثالثة.

وهناك صورتان للاستدلال غير التى سميناها الآن وهما:(أ) الاستقراء الذى هو استخراج نتيجة كلية من عدد من المقدمات الجزئية، (ب) استخراج نتيجة جزئية من مقدمة كلية ومقدمة جزئية، ومن الممكن القول

(1) Ibid.

أن أرسطو قد جعل هاتين الوظيفتين للعقل المنفعل[1].

ولو أن ذلك كان مقصود أرسطو أو كان قريبا من تصوره للعقل "الفعال" و"المنفعل"، لكنا نستطيع فهم قوله بأن العقل المنفعل لا يبقى بعد الموت ما دام الإدراك الحسى الذى يزوده بكل أو واحدة من مقدماته قد مات وكف عن إعطائه إياها. ونفهم كذلك قوله ببقاء العقل "الفعال" وعدم فنائه حيث لا يحتاج إلى أى مساعدة من الإدراك الحسى[2].

ولا شك أن هذا التفسير الذى قدمه روس كان غاية فى عمق الفهم والاستبطان للنص الأرسطى، ويتسق تماما مع قولنا أن تمييز أرسطو لم يكن يعنى قسمة للعقل أو تمييزا بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى أو بين عقل منفعل وعقل آخر فعال، بل كان تمييزا بين نوعين من الإدراك ينسبهما أرسطو للعقل؛ الإدراك العقلى المبنى على الخبرات والمعطيات الحسية[3]، والإدراك العقلى غير المرتبط بتلك الخبرات الحسية[4].

كما أن ذلك يتسق أيضا مع التمييز العام الذى قدمه أرسطو بين العقل النظرى والعقل العملى حينما نظر إلى ما يستطيعه العقل ومدى إمكانياته، فوجد أنه يمكن استخدامه استخداما نظريا خالصا،

(1) Ross (S.W.D.), His introduction of De Anima of Aristotle, pp. 46 - 47.
(2) Ibid.
(3) Ibid., p. 46.
(4) انظر: Barnes (J.), Aristotle's concept of Mind p. 112.
وأيضا: Ross (S.W.D.), Op. Cit., p. 47.
Allan (D.J.), Op. Cit., pp. 78 - 79.

واستخداما عمليا؛ الجانب الأول من استخدام العقل يمكن أن يطلق على العقل فيه عقل نظرى Theortical يقدم لنا - فى رأى أرسطو - المعرفة العلمية episteme؛ أما الجانب الآخر فيمكن أن يطلق على العقل فيه، عقل عملى يقدم لنا - فى رأيه - حكمة عملية Phronesis تؤدى إلى الفن art-Techne وعلى ذلك فمن الصحيح أن نقول أن العقل العملى فى ذاته فقط يعد هو الآخر ذا فاعلية نظرية، وبمعاونة العقل النظرى يتم حدس المبادئ الصحيحة للفعل الأخلاقى[١].

◉ ثالثاً: الحدس فى "المنطق":

ميز أرسطو بين طرق المعرفة وموضوع المعرفة، فلكل طريق من طرق المعرفة ما يناسبه من موضوعات فالدقة الرياضية على حد تعبيره فى "الميتافيزيقا" ليست مطلوبة فى كل الحالات، بل فقط فى حالة الأشياء التى لا مادة لها، فمنهجها لا يصلح للعلم الطبيعى، وهذا يرجع إلى أن كل ما هو له مادته[٢]. وإن كان أرسطو يؤمن بشكل عام بتكامل طرق المعرفة الإنسانية فإنه يؤمن بأن لكل منها دورا تؤديه ويتلائم هذا الدور مع موضوع معين، فإن كانت الحواس هى أساس المعرفة بالعالم الطبيعى المادى الخارجى، فالحدس هو أساس إدراك القوانين المنطقية.

ولم يعتبر أرسطو المنطق علما بين العلوم الأخرى، لأنه هو تلك القوانين العامة والمبادئ الأساسية التى تنعكس على العقل المنفعل، ويمدنا

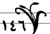
(1) Windleband (W.), History of Ancient Philosophy, p. 282.
(2) Aristotle, Metaphysics, B. 2, Ch. 3, p. 955a (12 - 20), Eng. trans., p. 513.

بها العقل ليس بالاستنباط، وإنما بالحدس المباشر by immediate intuition الذى هو فعل العقل النظرى وهو نشاط العقل الفعال نفسه، فالمنطق أداة أى علم، ولكن أداة المنطق ليست هى بالتأكيد المنطق – فالمنطقى مثل أرسطو لا يستطيع قبول أى تبرير أو تأكيد به دور فاسد – بل هى فى نظره العقل "الفعال"[1] وحدوسه المباشرة.

ونتيجة لذلك، يؤمن أرسطو، كما يبدو من "التحليلات الثانية" بأن العقل هو مبدأ المبادئ أو هو مبدأ العلم ولذلك فالمبادئ المنطقية للعقل، والتى هى نشاط العقل، هى المنطق. وهذا، ليس العلم، بل هو مبدأ العلم[2].

فالمعرفة العلمية عند أرسطو بشكل عام، تعتمد على الحقائق غير المبرهنة التى تعرف بالحدس المباشر، والمعرفة العقلية تتوازى مع البرهان، فالحقيقة وبرهانها مترادفان[3]. إن مشكلة المبادئ التى يجب أن نتوقف عندها دون برهان مشكلة فلسفة أرسطو ككل. وقد عرفنا – من قبل – أن العقل "الفعال" لديه يعرف مباشرة وبدون أى برهان أغلب المبادئ العامة التى منها مبدأ عدم التناقض والهوية[4]. وهذه الفكرة، فكرة أن نتوقف عند حد معين أو فى مكان ما تظهر فى صور وأشكال عدة، وعلوم مختلفة. وعلى سبيل المثال؛ فى مشكلة الحركة يضع أرسطو

(1) Dumitriu (A.) History of logic, Vol. I p. 151.
(2) Ibid.
(3) Ibid. p. 187.
(4) Ibid.



المسألة على هذا النحو، فكل شيء متحرك يفترض محركا يدفعه للحركة، ومن ثم لابد أن نتوقف عند المحرك الأول الذى يجب ألا يكون متحركا[١].

وبنفس هذه الطريقة التى وضعت بها الضرورة المنطقية بالنسبة للعقل "الفعال" وقدرته على حدس المبادئ فسر أرسطو عدم حركة المحرك الأول، وهذه الضرورة نفسها هى أيضا التى توجد فى القياس الذى يبدأ من مقدمات مؤدية ضرورة إلى النتيجة، مثلما أن المحرك الأول اللامتحرك ضرورى بالقياس إلى الشيء الذى يتحرك[٢].

ويربط دوميتريو Dumitriu بين المعرفة الحدسية كما وردت فى كتاب "النفس" وبينها كما وردت فى مؤلفات أرسطو المنطقية، فيقول، أن عملية حدس الماهية (الجوهر) يمتزج فيها العقل بالمعقول، ففى نظر أرسطو "تعرف" تعنى "توجد"؛ فالمعرفة لديه هنا هى نوع من امتلاك الحقيقة والامتزاج بها، ففى عملية معرفة الماهية يصبح العقل "الفعال" هو الماهية نفسها، فقد استوعب العقل الماهية واستخلصها، وفعل الحدس يصبح فى هذه الحالة فعلا وجوديا[٣].

وأعتقد أنه قد اتضح أمامنا الآن أكثر، لماذا لم يعتبر أرسطو المنطق علما يشبه العلوم الأخرى؟ فلو أن كل العلوم تبحث عن المبادئ التى يجب أن تكون أولية ومعروفة أفضل من الحقائق المبرهنة، فستحتاج

---

(1) Ibid., pp. 188 - 189.
(2) Ibid.
(3) Ibid, p. 198.

هذه العلوم - رغم ذلك - لعلم يلعب دور المبدأ الذى يربط بينها، وهذا هو المنطق. ولذلك فالمنطق هو "العلم - المبدأ The Principle science الذى لديه المبادئ المعقولة المماثلة لموضوعه - فالمنطقى هو المعقول، وإدراك المبادئ المنطقية بالعقل "الفعال" هو الذى يصنع تلك المبادئ بمماثلة العقل للمعقولات، ويجعل من العقل هو هذه المبادئ نفسها، حيث أن انعكاس هذه المبادئ فى العقل المنفعل تمده، كما قلنا من قبل، بقوانين المنطق المجردة[1].

لقد كان من أهم أهداف المنطق الأرسطى إبراز الفكرة المجردة الجوهرية من خلال الحدس، وان اختلفت مظاهر الكشف عنها، وقد كشف أرسطو عن مظاهر ثلاثة لها: أولها، الفكرة idea كماهية eidos أو كجوهر؛ ثانيها؛ الفكرة كحد Horos-term، كعنصر يستخدم فى بناء الأحكام: وهذا هو المظهر المنطقى للفكرة، وثالثها؛ الفكرة كنشاط أو كفعل الحدس أو التأمل noesis الذى موضوعه المعنى noéma، وهذا هو المظهر التأملى للفكرة[2].

ورغم أن مظهرا من مظاهر الفكرة كما بدت عند أرسطو فى تلك المظاهر الثلاثية ليس منطقيا، إلا أننا إذا أردنا أن نفهم المنطق الأرسطى يجب علينا ألا نغفل حقيقة واضحة هى أن هذه المظاهر الثلاثة للفكرة موجودة لها فى آن واحد، وأن نشاط هذه المعرفة الحدسية مبنى على

(1) Ibid.
(2) Ibid, p. 157.

اصطلاحات منطقية معينة، فهى حدس للكلى، للماهية، والجوهر[١].

◉ رابعاً: الحدس فى "الأخلاق" و "الميتافيزيقا":

اتضح لنا مما سبق، أن المنطق يقوم على حدس مبادئه، ولهذا الحدس فى نظر أرسطو أهميته الفردية حيث أن المنطق كما قلنا هو العلم المبدأ، مبدأ العلوم ككل، فمكانة الحدس فى المعرفة من مكانة المنطق بين العلوم ولكى نفهم هذا الأمر جيدا يجب أن يرتبط هذا فى فهمنا لأرسطو بتفضيله لفضيلة التأمل النظرى فى كتاباته الأخلاقية[٢] وجعلها أسمى الفضائل.

وأهمية هذا الربط بين كتابات أرسطو المنطقية، ومؤلفاته فى الأخلاق والميتافيزيقا تكمن ليس فقط فى توضيح دور الحدس وأهميته فى المعرفة عند فيلسوفنا، بل أيضا فى توضيح أنه لا يوجد فاصل حاد جازم بين العقل الإنسانى وخاصة قوته النظرية وبين العقل الإلهى، إذ لا يوجد على حد تعبير دونكان Duncan خليجا لا يمكن عبوره بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى إذ يبدو مدى الصلة بينهما خاصة فيما ورد فى "الأخلاق النيقوماخية" عند أرسطو[٣]، وتلك الصلة التى ألمح إليها أرسطو فى الأساس صلة من حيث المعرفة، فالإنسان بعقله النظرى يتأمل، كما أن الإله يقتصر نشاطه على فعل التأمل لذاته فهو عقل وعاقل ومعقول، ومن

---

(1) Ibid.

(2) Allan (D.J.), The Philosophy of Aristotle, pp. 154 - 146.

(3) Duncan (sir Patrick), Immortality of the Soul in the Platonic Dialogues and Aristotle, (Philosophy), Vol. XVII, 1942, pp. 316 - 317.

هنا جاء تفضيل أرسطو لفعل التأمل النظرى وجعله أسمى الفضائل، فعلى أساسه يقترب الإنسان من الطبيعة الألهية ويحاول التشبه بها، كما أنه من خلال ذلك التأمل يحقق ماهيته الأصلية.

وقد جاء فى كتاب "الأخلاق النيقوماخية" لأرسطو آية من آيات البرهنة على هذه المسألة فقد انتهى إلى ضرورة أن نميز بين فضيلة أخلاقية ذات صور متعددة أساسها اختيار العقل الذى يدرك الوسط العدل بين طرفين كلاهما مرذول، فالشجاعة هى الوسط بين الجبن والتهور والكرم وسط بين الإسراف والبخل، يجب أن نميز بين تلك الفضائل الأخلاقية وبين الفضيلة النظرية، فضيلة العقل الإنسانى بما هو كذلك؛ إذ أن النوع الأول من الفضيلة مبنى على ارتباط قوة من هذا العقل بالتحكم فى الجزء غير العاقل من النفس الإنسانية فهى فى الأساس فضيلة العقل حينما يدرك ما به يمكن ضبط السلوك الإنسانى وكبح جماح الشهوات أما القوة الأخرى فى هذا العقل فهى قوته الذاتية التى تمثل ماهيته غير المرتبطة بالتحكم فى سلوك النفس وشهوانيتها، وهذه القوة هى ما قصدها أرسطو حينما تحدث عن الفضيلة العقلية أو الفضيلة النظرية أو فضيلة التأمل، فضيلة الإنسان حينما يعيش وفقا لأسمى قوة من قواه العقلية، وفقا لماهيته الخالصة.

وقد استغرق أرسطو الكتاب العاشر من "الأخلاق النيقوماخية" للبرهنة على مدى سمو هذه الفضيلة على غيرها من أنواع الفضائل، وقد كانت هذه البرهنة كما سيتبين لنا قائمة على أساس تحليل أرسطو

لقدرات العقل الإنسانى، وتفضيله للقدرة الحدسية منها، ولنتوقف مع أرسطو فى ذلك الجزء من ذلك الكتاب لندرك مدى تحقق هذا فى تلك البرهنة.

(أ) التأمل أقدس الأفعال الإنسانية وهو ما يحقق السعادة:

يقول أرسطو فى أولى حججه (إنه إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعى أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعنى فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا ليكن فى الإنسان التأمل[١] أو أى جزء آخر يظهر على حسب القوانين الطبيعية أنه المعد ليأمر ويقود، وليكون له تأمل الأشياء الجميلة والقدسية حقا، وليكن شىء قدسى فينا أو بالقليل أقدس كل ما فى الإنسان، فإن فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن يكون هو السعادة الكاملة، ولقد قلنا أن هذا الفعل هو فعل التأمل .. وفوق هذا فإن هذا الفعل هو الذى يمكننا أن نجيد تأييد استمراره لأننا يمكننا أن نتأمل زمنا أطول أكثر مما يمكننا أن نفعل شيئا آخر أيا كان)[٢]. وتقوم هذه الحجة على أن التأمل هو أسمى الأفعال الإنسانية

---

(١) سنضع مكان كلمة "الفهم" فى الترجمة العربية، كلمة "التأمل" فهى التى كان أرسطو يقصدها حقا فى نصه الأصلى: انظر:

Aristotle, Ethics, Book X, Ch. 7, translated by Wardman J.L., in (The Philcsophy of Aristotle), A new selection by Renford Bambrough, A mentor Book, 1963, pp. 369 - 370.

Aristotle: The Nichomachean Ethicseng. trans. by Joachim H. H., New York & London, Oxford : وأيضا Univeristy Press, 1951, B. 10 - ch. 7.

(٢) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك١٠ – ب ٧ – ف٢ – فقرة ١ ، ٢ الترجمة العربية، ص ٣٥٣ ، ٣٥٤.

لأنه أسمى ما يحقق للإنسان السعادة وذلك باعتباره هو الفعل المطابق لأسمى قوة فينا والتى يطلق عليها أرسطو القوة القدسية.

(ب) ارتباط فعل التأمل بالاستقلال واللذة:

ويضيف أرسطو إلى الحجة السابقة قوله أن التأمل هو الفعل الألذ والأطهر ويبرهن على هذا بقوله "ومن جهة أخرى فنحن نعتقد أن اللذة يجب أن تخالط السعادة ومن بين الأفعال المطابقة للفضيلة أيها يلذ لنا ويرضينا أكثر!!، أنه باعتراف جميع الناس تعاطى الحكمة والعلم فاللذات التى تجلبها الفلسفة يظهر أنها عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة وهذا هو السبب فى أن العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم"[1].

وهذا الاستقلال الذى يتكلمون عنه يوجد على وجه الخصوص فى الحياة العقلية والتأملية ولا شك فى أن الأشياء الضرورية للمعيشة هى من حاجة الحكيم. كما هى من حاجة الإنسان العادل كما هى من حاجة سائر الناس ولكن مع التسليم بأنها مؤداة لهم ومتوافرة لديهم فإن بالعادل أيضا حاجة إلى أناس يقيم بينهم عدله كذلك الإنسان المعتدل والإنسان الشجاع وجميع من عداهما فى حاجة إلى العلاقة مع الغير أما الحكيم العالم فعلى ضد ذلك يمكنه أيضا بانفراده بنفسه أن ينكب على الدرس والتأمل وكلما كان أحكم كان انكبابه على الدرس والتأمل أشد، لا أريد أن أقول أنه لا يحسن به أن يكون له زملاء فى شغله غير أن هذا لا يمنع الحكيم من أن يكون أكثر الناس استقلالا وأشدهم اكتفاء بنفسه[2].

(١) أرسطو، نفس المرجع، ك١٠ - ب٧ - ف٦ - فقرة ٣، الترجمة العربية ص ٣٥٤.
(٢) نفسه، فقرة٤، الترجمة العربية ص ٣٥٤ - ٣٥٥.

ويبدو من ذلك أن أرسطو يربط بين العلم والحكمة وبين التأمل لدرجة أنه يكاد ينصح - كما يقول - بأن لا يكون للعالم المنكب على الدرس والتأمل زملاء فى عمله لكى يحقق أعلى صور الاستقلال والكمال، وهذا يعنى أشد صور المغالاة عنده، فقد فاق أفلاطون فى هذه المسألة، حيث أن الحياة المثلى عند الأخير كانت مزيجا من التأمل واللذة الحسية[1]، أما أرسطو فهو يرفض هذه اللذة الحسية، ويعتبر التأمل أسمى ما يمكن أن يحقق اللذة.

(جـ) التأمل هو الفعل المحبوب لذاته:

ينظر أرسطو لسمو هذا الفعل الأخلاقى من زاوية أخرى حينما يقول بأنه هو الفعل الذى يمثل نمطا من الحياة هى حياة التأمل المحبوبة لذاتها "لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل فى حين أنه فى سائر الأشياء التى فيها يجب الفعل يطلب المرء دائما نتيجة غريبة عن هذا الفعل كثيرا أو قليلا"[2].

ويربط بين حب هذا الفعل لذاته وبين الأفعال الفاضلة الأخرى كما يراها عامة الناس كالحرب والسياسة وتأتى نتيجة المقارنة لصالح التأمل، حيث "أن أفعال السياسة وأفعال الحرب تفوق غيرها فى البهاء وفى

---

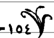
(١) انظر: أميرة حلمى مطر، دارسات فى الفلسفة اليونانية ص ٥٦. وانظر أفلاطون، فيليبوس ص ٢٢أ، ترجمها إلى العربية بعنوان "الفيلفس"، الأب فؤاد جرجى بربارة عن ترجمة أوجست دييس الفرنسية، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٧٠م.

(٢) أرسطو، نفس المرجع السابق، ك١٠ - ب٧ - ف٦ - فقرة (٥)، الترجمة العربية ص ٢٥٥.

الأهمية. ولكن هذه الأفعال مملوءة بالاضطراب وترمى دائما إلى غرض غريب عنها فهى ليست مطلوبة لذواتها. وعلى ضد ذلك تماما فعل التأمل يقتضى اجتهادا أوفى. أنه لا غرض له إلا هو ذاته وأنه يحمل معه لذته الخاصة به دون سواه والتى تزيد فى قوة الفعل"[١].

ويرتفع أرسطو فى إطار مقارنته بين حياة التأمل وأى حياة فاضلة أخرى، فينظر إلى حياة التأمل باعتبارها تلك الحياة الشريفة القدسية، "وبمقدار سمو الأصل القدسى بمقدار ما يكون الفعل مطابقا للفضيلة، غير أنه إذا كان التأمل أمرا قدسيا بالنسبة لبقية شخص الإنسان فتكون حياة التأمل الخاصة حياة قدسية بالنسبة للحياة العادية للإنسان"[٢]، فليس كل إنسان فى نظر أرسطو بقادر على أن يعيش هذه الحياة التأملية التى هى قبس من الألوهية موهوبة لبعض البشر دون بعضهم الآخر فهى، كما قال، حياة تفوق الحياة العادية للإنسان، إنه يعيشها بفضل ما فيه من قوة إلهية هى جوهره العقلى. وما أشبه أرسطو هنا باسبينوزا حينما يؤكد أن جوهر عقلنا هو المعرفة فقط، وأساس تلك المعرفة، الله، فالإنسان بجوهر وجوده ذا الطبيعة الإلهية، يعتمد باستمرار على الله[٣]، ولكن يجب أن نلاحظ أنه بينما يعتمد الإنسان على الإله فى معرفته السامية عند اسبينوزا، يتشبه الإنسان بالآله ويحاول محاذاة الفعل الإلهى، فعل التأمل المحض، فيحيا من جراء ذلك وفقا لأسمى قدرة عقلية تحقق ماهيته الأصلية عند أرسطو.

(١) نفسه، ك١٠، ب٧، ف٩، فقرة (٧)، الترجمة العربية. ص ٣٥٦.
(٢) نفسه، فقرة ٨، ٩ ، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.
(3) Parkinson (G.H.), Spinoza's theory of knowledge, p. 185.



ولهذا فقد ربط الأخير بين فعل التأمل والخلود؛ فبقدر ما يتأمل الإنسان بقدر ما يحيا حسب أشرف ما يمتلك من قدرات، بقدر ما يقترب من الألوهية، بقدر ما يخلد نفسه. وقد رد على من يرفضون نظرته تلك أو ينتقدونها ويحاولون دائما ربط الإنسان بالعالم الخارجى وبغيره من الناس بقوله "لا ينبغى تصديق أولئك الذين ينصحون الإنسان أن لا يفكر إلا فى أشياء إنسانية وينصحون للكائن الفانى أن لا يفكر إلا فى أشياء فانية مثله. والحق عن ذلك بعيد بل يلزم الإنسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن، يلزمه أن يفعل ما يستطيع ليحيا حسب أشرف أصل من الأصول التى تركبه، فإذا كان هذا الأصل ليس شيئا باعتبار المكان الضيق الذى يشغله فذلك غير مانع من كونه أرقى إلى اللا نهاية من سائر البقية فى القوة وفى الكرامة .. فهو فى رأى الذى يكون كل واحد منا ويجعل منه شخصا مادام أنه فيه الجزء الحاكم والأعلى ويكون من السخف أن لا يتخذ المرء حياته الخاصة ويذهب فيتخذ بوجه ما حياة غيره .. أن ما هو خاص بكائن ومطابق لطبعه هو فرق ذلك الأحسن والأكثر ملاءمة بالنسبة له. وما هو أشد خصوصية بالإنسان إنما هو حياة التأمل ما دام التأمل هو فى الحق كل الإنسان. وبالنتيجة حياة التأمل هى أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها"[1].

ولنلاحظ كيف ربط أرسطو حديثه عن التأمل بحديث عن خلود الإنسان حينما قال فى الفقرة السابقة "يلزم الإنسان أن يخلد نفسه بقدر

---

(١) أرسطو، نفس المرجع السابق، ك١٠ - ب٧ - ف٩ - فقرة٨ - ٩ الترجمة العربية، ص ٢٥٧.

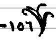
ما يمكن" ولنقارن هذا الحديث بما قاله عن خلود العقل "الفعال" فى كتاب "النفس" ليتبين لنا نوع الخلود الذى يقصده أرسطو هنا وفى "النفس"، فهو خلود الفكر. وما أشبه حديث أرسطو هذا بحديث اسبينوزا عن خلود العقل، فهو لم يشير إلى "ما بعد الحياة" حين الحديث عن هذا الخلود للعقل - بل بحسب نظريته المعرفية - كان يعنى بخلود العقل أن أفكارا معينة لا ترتبط "بوقت أو مكان محددين، بل هى أفكار لإنسان صاغها فى صورة نسق استنباطى. والإنسان يكون خالدا بقدر ما يفهم ويفكر". وهذا يعتبر لدى اسبينوزا تطبيقا هاما لنظريته الأخلاقية، وفى "الأخلاق" لديه يكون "الخلود" مرتبطا بالحب العقلى للإله" و"السعادة والحرية للإنسان"[1].

وهكذا كان الأمر بالنسبة لأرسطو، كما يتبين لنا مما تقدم من نصوصه فى "الأخلاق" فلم يكن يعنى بحديثه عن مفارقة العقل وخلوده إلا هذا النوع من الخلود الذى جاء تفسيره على لسان اسبينوزا.

(د) التأمل فعل إلهى ويمثل قمة السعادة للإنسان كما هو للإله:

يضيف أرسطو دليلا آخر على سمو فعل التأمل من خلال النظر فى فعل الآلهة التى لا فعل لها إلا التأمل، إذ لا يجب أن ننسب إليها فى رأيه إلا هذا الفعل، فيقول: "هاك دليلا آخر على أن السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض. فنحن نفترض دائما بلا جدال أن الآلهة هى أسعد الكائنات وأوفاها حظا. فأى الأفعال يوافق إسناده إلى الآلهة؟

(1) Parkinson (G.H.), Op. Cit., pp. 174 - 176.



العدل! لكن ألا يكون من السخرية اعتقاد أنهم يعقدون بينهم العقود، ويؤدون الودائع وأن بينهم ألف علاقة أخرى من هذا القبيل؟ أم يمكن أن نسند إليهم أفعال الشجاعة والاستهانة بالأخطار والثبات على المهالك يقتحمونها بداعى الشرف؟ أم نسند إليهم أفعال السخاء؟ وفى هذه الحالة إلى من يعطون! وإذن لابد من الذهاب إلى حد هذا السخف ليفترض أيضا أن عندهم نقودا أو وسائل أخرى. ومن جهة أخرى إذا كانوا معتدلين فأى فضل لهم فى ذلك؟

وباستقراء تفضيل الأفعال التى يمكن أن يأتيها الإنسان استقراء على هذا النحو يبين أنها أحقر من أن تسند إلى الآلهة وأنها غير خليقة بجلالهم. ومع ذلك فإن الناس جميعا يعتقدون فى وجودهم وبالنتيجة يعتقدون أيضا أنهم يفعلون لأنهم فيما يظهر ليسوا نائمين. فإذا نزع الكائن الحى معنى الفعل وبالأولى معنى أنه يفعل شيئا خارجيا فماذا يبقى له إلا التأمل؟؟! والكائنات الأكثر أهلية للتصور والتأمل هى كذلك الأكثر سعادة لا بالواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه فى ذاته ذو قيمة لا تتناهى. وإنى ألخص هذا بأن أقول أن السعادة يمكن اعتبارها ضربا من التأمل"[1].

وهذه النتيجة التى انتهى إليها أرسطو فى إعلائه من شأن التأمل إلى أقصى حد باعتباره أن السعادة ضرب من التأمل، كانت ولا شك من أسباب دعوة فلاسفة العصر الهللينستى إلى انسحاب الذات عن الحياة

(١) أرسطو، نفس المرجع السابق، ك١٠ - ب٨ - ف٨ - فقرة ٧ ، ٨ ، الترجمة العربية، ص ٣٦٠ - ٣٦٢

والاستسلام للتأملات، وقد بدا ذلك على وجه الخصوص عند الرواقيين. وقد انتهى هذا التركيز على التأمل فى بعض المذاهب إلى خطوة أبعد هى الوصول إلى مرحلة الجذب أو تجربة الاتحاد بالعالم العقلى الآلهى موضوع التأمل، وهو ما يظهر بوضوح عند أفلوطين[١].

هذه المسحة الأخلاقية التى أضفاها أرسطو على الحدس والتأمل جاءت مرتبطة بنظرياته الميتافيزيقية، حيث أن جوهر الإله لديه هو اللا مادية[٢] والروحانية الكاملة الخالصة، فالعقل الإلهى أو الإله عقل وفكر، أنه الفكر وليس له محتوى آخر غير ذاته، وهذا التأمل الذاتى Theoria هو حياة الإله السعيدة الخالدة[٣].

فالإله لا يرغب فى شىء ولا يفعل شىء غير أنه وعى ذاتى مطلق[٤] وإذا كانت هذه هى حياة الإله وهذا هو فعله الأوحد، فمن الواضح إذن أن أرسطو قد ربط بين فعل الإله وبين أسمى ما يمكن أن يقوم به الإنسان من أفعال، إنه أيضا فعل التأمل والحدس المباشر ليس فقط لحقائق وماهيات الأشياء حسية ومعنوية، بل أيضا حدس ماهية أسمى ما يمكن أن يعرف، ماهية الإله[٥].

---

(١) أميرة حلمى مطر، دراسات فى الفلسفة اليونانية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٠، ص ٧٥.

(2) Aristotle, Metaphysics, B. XII, Ch. 7, p. 1073a, Eng. Trans., p. 603.

(3) Ibid, p. 1072b, Eng. trans., p. 602.

(4) Widleband (W.), Op. Cit., p. 267.

(٥) انظر:
Aristotle: Metaphysics, B.I, ch. I, p. 983a (5-10), Eng. trans., p. 501.

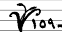
ويؤكد ثامسطيوس هذا فى تعليقه على مقالة "اللام" من ميتافيزيقا أرسطو حين يقول "إن العقل فى سرور وفرح أكثر كثيرا من الحواس بمدركاتها إذا عقل ما هو أفضل من جميع المعقولات"(١) . وكما أن الإله يعقل ذاته حدسا ودفعة واحدة، فكذلك الإنسان حينما يعقل ذات الإله فإنه يدركها بغتة ودفعة واحدة.

وقد أصاب ابن سينا حينما علق على تلك المقالة قائلا "إنا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانغماسنا فى الطبيعة البدنية قد نتوصل على سبيل الاختلاس، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول فتكون كسعادة عجيبة فى زمان قليل جدا. وهذه الحال له أبدا، وهو لنا غير ممكن لأننا بدنيون ولا يمكننا أن نشيم تلك البارقة الإلهية إلا خطفة وخلسة"(٢) .

ويعلق ابن سينا على قول أرسطو "فإن كان الإله أبدا كحالنا فى وقت ما فذلك عجيب وإن كان أكبر فأكثر عجبا فله ذلك"، قائلا "كأنه يقول: لو لم يكن للأول من الاغتباط بذاته إلا القدر الذى لنا فى الاغتباط به حين ننقطع بكنه الالتفات العقلى إلى جبروته رافضين للمشوقات الطبيعية، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق. منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل، فنغتبط به وبذواتنا من حيث نتصل به، ثم دام القدر

(١) ثامسطيوس، شرح مقالة اللام لأرسطو، ترجمة اسحق بن حنين، المنشور ضمن "أرسطو عند العرب" لعبد الرحمن بدوى، ص ١٧.

(٢) ابن سينا، شرح حرف اللام لأرسطو، المنشور فى "أرسطو عند العرب" لعبد الرحمن بدوى، ص ٢٧.



سرمدا فذلك عجيب عظيم جدا، وإن كان أكثر من ذلك سرمدا أو غير مقيس إليه فذلك أعجب وأعظم، فإن اللذة فعل لذلك، أى كونه بالفعل ليس انفعالا وإنما هو كمال إدراك وكونه بالفعل للإدراك المخصوص بالملائم. ولهذه العلة نلتذ بالتيقظ لأنه إدراك وبالخير من حيث يستعمل ولا يعطل، والفهم والتصور لذيذ لنفسه لأنه حياة تامة"(١).

وهذه التعليقات التى قدمها ابن سينا، رغم ما فيها من روح ابن سينا، إلا أنها تؤكد أنه لمس مقصود أرسطو من تأكيد الارتباط المعرفى بين الإنسان والإله عن طريق الحدس والتأمل.

◉ خامساً: اتساق مؤلفات أرسطو فى إعلاء شأن "الحدس" وموضوعه:

تبين لنا مما سبق أن أرسطو يعتقد دون شك أن المعرفة الحدسية هى أسمى طرق المعرفة التى يستطيعها الإنسان، كما أن موضوعها أهم موضوعات المعرفة لديه.

وإذا كنا قد ركزنا فى توضيح ذلك على ما ورد فى "التحليلات" و "الأخلاق إلى نيقوماخوس" و "الميتافيزيقا"، إلا أن هذا الاتجاه نحو تفضيل الحدس على غيره عن طرق المعرفة الإنسانية قد اتضح منذ مؤلفاته الأولى، ولعل هذا كان بتأثير من أفلاطون فى البداية، إلا أنه سرعان ما أصبح بعد ذلك مذهبا أرسطيا صرفا، وركنا من أركان نظريته فى المعرفة.

---

(١) نفسه .

فقد قرر أرسطو فى "دعوة للفلسفة" أن الحدس أو ما أسماه "البصيرة الفلسفية"، هو أسمى قدرة للنفس البشرية[1]، ومن يحيا وفقا لهذه القوة من قواه العقلية يعيش أسمى وأسعد حياة[2]، وأنها جديرة بأن يسعى الإنسان إلى تنميتها حتى يحيا وفقا لماهيته[3].

ولا ينسى أن ينبه هنا أيضا إلى "أن هذه المعرفة فى ذاتها (أى الحدس أو البصيرة الفلسفية) معرفة نظرية ولكنها تسمح لنا بتصريف جميع أعمالنا وفقا لها .. فكل ما هو خير للإنسان ونافع للحياة يكمن فى الفعل والممارسة لا فى مجرد المعرفة بالخير. فنحن لا نبقى أصحاء عن طريق معرفتنا بالأشياء التى تفيد صحتنا، بل عن طريق تزويد الجسم بها، ولا نكون أثرياء عن طريق معرفتنا بماهية الثروة بل عن طريق اكتساب ثروة كبيرة"[4].

وهذا مما يؤكد أن الائتلاف بين النظر المجرد والعمل كان واضحا منذ البداية لديه، وإن كان قد تطرف أحيانا فى تفضيل حياة التأمل، فإن ذلك كان يعنى فى الأساس تفضيله للتأمل كأسمى قدرة معرفية لدى الإنسان، تمكنه من معرفة أسمى الموضوعات والمبادئ الأولى التى أسماها الآله[5]، وقد فسر أرسطو هذا التطرف نحو تفضيل التأمل فى "دعوة

(١) أرسطو، دعوة للفلسفة، ص ٦٧ ب، الترجمة العربية، ص ٥٤.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه، ص ٤١ب، الترجمة العربية، ص ٢٨.
(٤) نفسه، ص ٥١ب، الترجمة العربية، ص ٣١ - ٣٢.
انظر (5) Aristotle, Metaphysics, B.I, Ch. I, p. 981 b, Eng. trans. p. 500.

للفلسفة" قائلا: أنه ليس عند البشر ما هو إلهى ومبارك سوى هذا الشىء الواحد الذى يستحق وحده أن يبذلوا الجهد من أجله، وأقصد به ما يوجد فينا من العقل وملكة التفكير. ويبدو أنه هو وحده الخالد وهو وحده الآلهى من كل ما ينطوى عليه كياننا[١].

ولقد اتسق أرسطو مع نفسه حينما عبر عن نفس تلك الحجج فى مؤلفاته الأخرى. وقد توازى هذا الاتجاه نحو تفضيل الحدس والتأمل، مع اتجاه تأكيد أهمية الحس والخبرة العملية، فقد رأى أرسطو منذ البداية أنه لا تناقض بين عمل الحواس وعمل العقل بشكل عام، وأنه لا تناقض أيضا بين عمل العقل حينما يتجه إلى الحياة العملية، وبين عمله كقوة نظرية خالصة تستخلص الماهيات وتجردها حدسا.

وإن كان فلاسفة نظرية المعرفة من المحدثين قد غالى كل منهم فى اتجاهه، فأعطى الحسيون اهتماما زائدا بالحواس وإن اعترفوا بالعقل والحدس[٢]، كما غالى العقليون فى دور العقل وقللوا من دور الحواس وغالوا فى إظهار خداعها وعدم دقتها[٣]، فإن أرسطو لم يلجأ إلى تلك المغالاة، بل كان مبدعا حينما أكد لكل وسيلة من وسائل المعرفة دورها - هذا إن اعتبرنا أن طرح هيراقليطس واعترافه بدور الحواس والعقل

(١) أرسطو، دعوة للفلسفة، ص ١٠٨٧ ب، الترجمة العربية، ص ٦٦.
(2) Locke (J.), An essay concerning human understanding B. IV, Ch. LX, 3, p. 297.
(3) Descrtes (R.) Meditations, translated by F. E. Sutcliffe, Penguin Books, reprinted 1976, First Meditation, pp. 95 - 101.



معا[1] كان غامضا وملغزا، وكان تعبيره عن وجهة نظره تعبيرا حدسيا غير مبنى على دراسة متأنية - فقد اعترف أرسطو للحواس بدورها وللعقل بدوره. وإن كان قد فضل العقل وخاصة القوة الحدسية منه، فإن هذا لم يكن على حساب دور الحواس.

◉ سادساً: إبداع أرسطو فى طرح مشكلة المعرفة وارتباط هذا بنظريته عن العلم:

ينحصر إبداع أرسطو - على حد تعبير جان ديمون - فى الطريقة النهائية التى طرح بها مشكلة المعرفة كمشكلة اتحاد المادة والصورة. فهذا ما مكنه من التخلص من هذا التناقض الخاص بصراع هذين العنصرين. فالواقع - فى رأى أرسطو - ليس هو المادة ولا الصورة. بل هو "المركب" من الاثنين.

---

(١) على الرغم من أننا ممن يرى أن بارمنيدس كان أول من وضع مشكلة المعرفة بصورة واضحة فى الفلسفة اليونانية، إلا أننا نعتقد أن هيراقليطس قد سبقه فى ذلك، وإن شاب وضعه للمشكلة الغموض والألغاز، وكان حله للمشكلة، كما يبدو من شذراته حلا يوازى حل أرسطو مع الفارق الضخم بين ما قدمه هيراقليطس وبين ما قدمه أرسطو؛ فهيراقليطس هو القائل موضحا دور الحواس لديه "إننى أقدر موضوعات البصر والسمع والتعلم أكثر من أى شىء آخر" (شذرة ١٣). والقائل مع ذلك دون أى تناقض بين الرأيين "أن الأعين والأذان مضللة لمن كانت نفوسهم بربرية" وهو يقصد - فى تقديرنا - لمن يكتفون بالحواس والمعرفة عن طريق الأعين والأذان فقط. وهو القائل أيضا مشيرا إلى ضرورة حدس الحقيقة وتعمق ما وراء الظواهر الخارجية "إن الآله صاحب نبوءة دلفى لا يتكلم ولا يخفى بل يرمز" (شذرة ١١). والقائل فى هذا أيضا " إن لم تتوقع ما ليس متوقعا فلن تجد الحقيقة أبدا" (شذرة ٧)، والقائل كذلك "كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة" (شذرة ١٦).
(انظر هذه الشذرات فى: أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، شذرات هيراقليطس ص ص ١٠٣ - ١١٢).

ففى الوقت الذى كان يكافح فيه أرسطو، أفلاطون واغراقه فى جانب الصورة المثال كان يعارض بشدة مذهب بروتاجوراس الحسى. وتساءل ما السبيل لإعطاء الاتحاد بالصورة؟ وما هو الوسيط الذى يجب إيجاده بين الجنس والفرد أى بين العنصر الصورى والكلى وبين العنصر المادى للموضوع؟.

إن "الحد الأوسط" فى منطق أرسطو هو الذى يأتينا بالرد [٢] على تلك التساؤلات. فلقد حاول أفلاطون من قبل فى "السوفسطائى" أن يبنى القسمة علما يهبط من الحدود العامة إلى الأشياء الحسية. فهكذا يصطاد الصياد بالصنارة أشياء ليست بفاقدة الحياة بل حية، ليست بسائرة بل سابحة، لا تطير بل تبقى فى الماء، لا بسدود بل بضرب الفريسة [٣]. لكن القسمة الأفلاطونية لا تؤدى دائما إلى نتيجة وليست سوى نوع من القياس القاصر العاجز لأن النتائج التى تنتهى إليها نتائج عامة. والمطلوب هو أن يكون الاستطراد قائما على أساس، وأن يرتبط الفرد أو موضوع النتيجة بسبب بمحموله الذى يوجد هو فى مدلوله. هذا بالضبط ما يفعله القياس الأرسطى.

والفرد الجزئى يدرك بالحس، أما المحمول فيدرك بالعقل لأنه هو الكلى الذى يتضمن الفرد، ولا تناقض هناك حيث أن الحد الأوسط هو ما يسهل عملية حمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع.

---

(٢) جان بيير ديمون، الفلسفة القديمة، ترجمة ديمترى سعادة، المنشورات العربية، سلسلة ماذا أعرف، ١٩٧٤م، ص ٨٤ – ٨٥.

(٣) انظر: افلاطون، السفسطائى، ص ٢١٩ (D/E) – ٢٢٠ (a-e) – ٢٢١ (a-e)، ترجمها إلى العربية الأب فؤاد جرجى بربارة عن الترجمة الفرنسية لأوجست دييس، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٦٩م.

وهذا الربط هو وظيفة العقل، فوظيفته تحقيق هذه الصلة وإظهار ما يحتويه حدس الحكم التقريرى ضمنيا، وذلك بالكشف عنه تحت تلك الصورة التفسيرية للقياس[1].

وهكذا الأمر بصورة أخرى فى الاستقراء، فنتيجته تكون بحمل الحد الأكبر على الأوسط، وهذا الحمل لا يتم إلا بعد استقراء الجزئيات فى الحد الأصغر (وإن كانت هذه الجزئيات ليست فى أمثلة أرسطو جزئيات بل أنواع[2]، لكنها تعد من حيث الماصدق أصغر الحدود فى الاستقراء)، والاستقراء يتم بالملاحظة الحسية للأفراد ثم تعميم الحكم على النوع حدسا، وبالتالى تكون النتيجة قد استنتجت بعد تلك الصورة التفسيرية التى وضعت فى المقدمتين.

ولعل هذا يوضح مدى ارتباط مرونة أرسطو فى حل مشكلة المعرفة، بمرونته فى النظر إلى مشكلة العلم، فالحواس والعقل الاستدلالى والحدس تؤدى أدوارا واضحة المعالم فى معرفتنا بالعالم الخارجى بمختلف موضوعاته مادية وصورية وروحانية، كما أن القياس والاستقراء يشكلان أهم جوانب نظرية العلم عنده، وعلى حين يبدأ القياس من الكلى (الصورى) إلى الجزئى (المادى)، يبدأ الاستقراء من الجزئى (المادى) إلى الكلى (الصورى).

---

(١) جان بيير فيرنون، نفس المرجع السابق، ص ٨٧ – ٨٩.

(٢) انظر: كتابنا "نظرية العلم الأرسطية – دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو"، الفصل الخاص بالاستقراء.



خاتمة

إن رحلتنا مع فلسفة أرسطو عموما ومع نظريته في المعرفة على وجه الخصوص قد كشفت نتائج عديدة و هامة ، وقد كان الفضل في وصولنا إلى هذه النتائج لاعادتنا قراءة نصوص أرسطو نفسه أكثر من مرة ، كما يرجع إلى محاولة فهم هذه النصوص من خلال مراعاة الإطار التاريخى لعصر أرسطو وإنجازات ذلك العصر الفلسفية والعلمية؛ ومن خلال الإفادة من الأطر المنهجية الفلسفية والعلمية السائدة فى عصرنا، ومن محاولتنا الدائمة مقارنة آراء أرسطو بآراء أقرانه من الفلاسفة المحدثين محاولين الكشف عن مدى التقارب بين آرائه وآرائهم، رغم إنكار العديد منهم لآراء أرسطو وزعمهم بأنهم إنما استهدفوا تقديم فلسفات جديدة تناقض فلسفة أرسطو ومنهجه.

ويمكن تلخيص أهم تلك النتائج فيما يلى:

أولاً: إن نظرية المعرفة الأرسطية تقوم على أساس الموازنة بين أهمية الإدراك الحسى والإدراك العقلى؛ لقد كان أرسطو يدرك أن الحواس هى سبيلنا إلى معرفة عناصر العالم الخارجى وظواهره وهى أساس تكون انطباعاتنا الأولية عنه، كما كان يرى أن باستطاعة العقل فهم هذا العالم الخارجى من خلال قوانين ومبادئ عقلية نظرية لا تستطيع الحواس تقديمها إليه.

ولذلك فقد اختلف عن أفلاطون حينما أوضح أن للحواس دورا هاما لا يجب إغفاله فى معرفتنا بالعالم الخارجى، كما اختلف مع أى

فيلسوف من العقليين الخلص ممن يهملون دور الحواس ويقللون من شأنه فى المعرفة الإنسانية. وبنفس القدر اختلف مع الحسيين الذين يغالون فى اتجاههم الحسى فينكرون أى إمكانية لدى العقل فى صياغة مقولات نظرية يفسر من خلالها العالم الخارجى بدون أن يكون أساسها ما تقدمه الحواس من معطيات حسية.

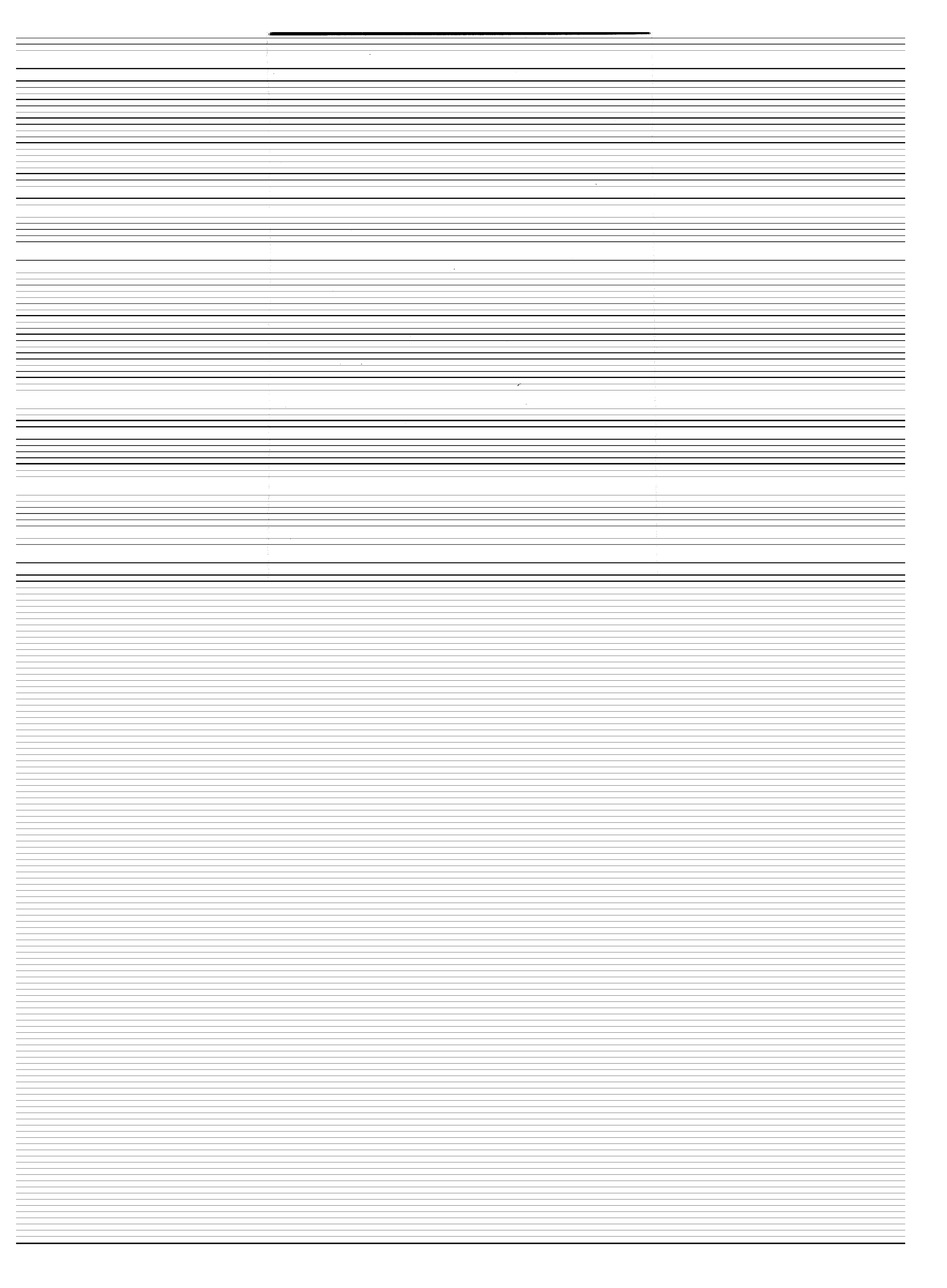
وقد توسط أرسطو حينما قرر أنه على حين تدرك الحواس كل ما هو جزئى، يدرك العقل الماهيات الكلية التى لا يمكن أن تكون من موضوعات الإدراك الحسى.

ثانياً: إن الخلاف بين شراح أرسطو حول نظريته فى العقل أخذ طابعا ميتافيزيقا واضحا، وقد تبين لنا أن صبغ نظريته فى العقل بهذه الصبغة الميتافيزيقية لم يكن يقصده أرسطو على هذا النحو الذى غالى فيه شراحه ومفسريه؛ فقد كانت المشكلة فى الأساس تتعلق بالمعرفة، وأساسها كان محاولة أرسطو تفسير عملية الإدراك العقلى. وبيان مدى ارتباط قوة العقل النظرية بالآله حيث يجب التشبه بالاله قدر الطاقة الإنسانية من ناحية، ومدى ارتباط قوة العقل العملية بالواقع الحسى التجريبى من ناحية أخرى.

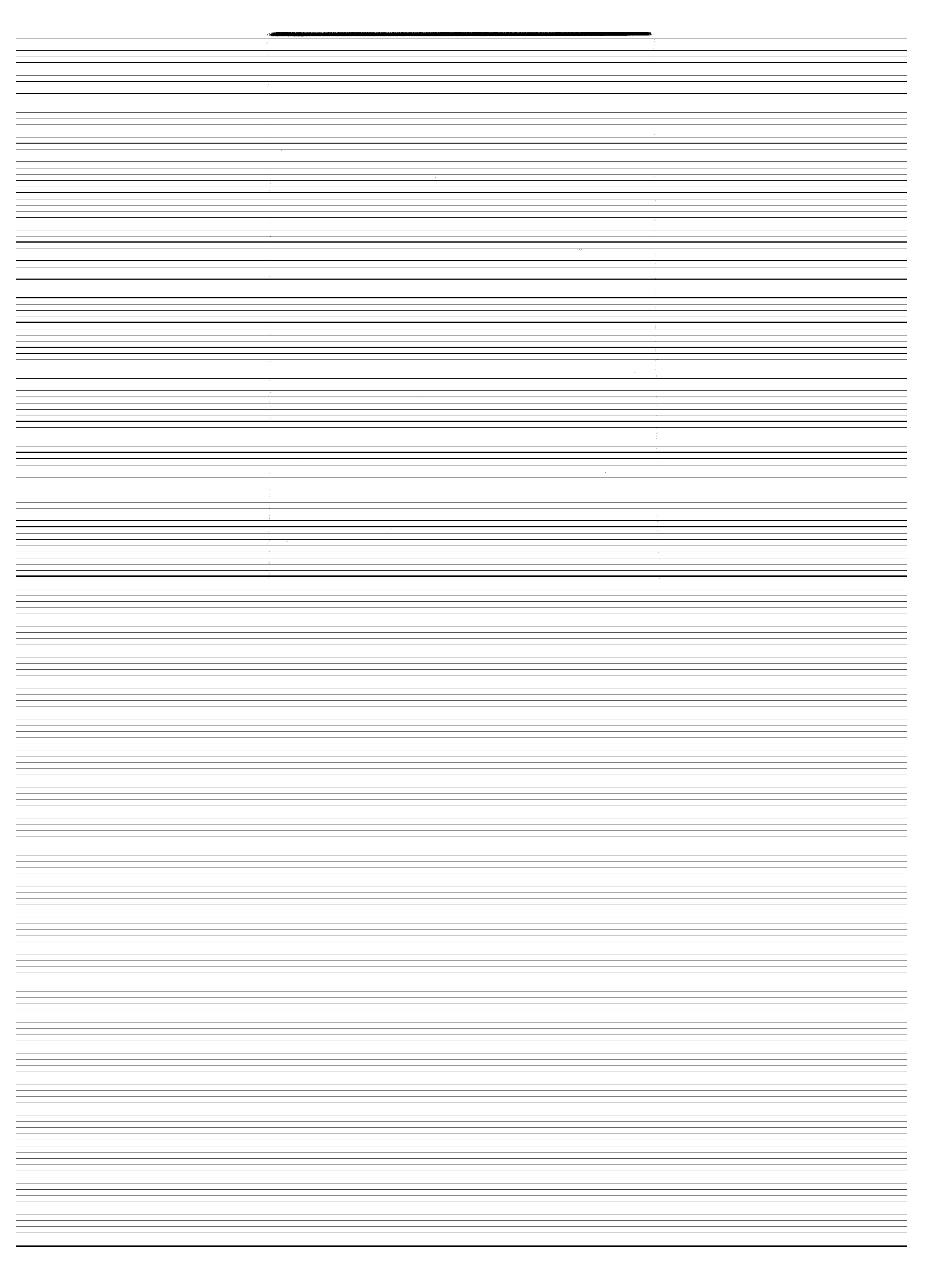
ثالثاً: فى ضوء الفهم السابق لنظرية العقل عند أرسطو واعتبارها تتعلق بمشكلة المعرفة لديه وجدنا أن تمييزه بين قوتين للعقل؛ قوة منفعلة (أى العقل بالقوة) وقوة فاعلة (أى العقل بالفعل) داخل العقل الإنسانى كان لأمرين: أولهما، ليفسر كيفية الإدراك العقلى حيث يجرد الثانى

الصور - فيكون أشبه بالضوء الذى يكشف للحواس موضوعاتها - فيتلقاها الأول فيتحول إلى عقل مدرك بالفعل، وثانيهما، ليميز بين درجتين من درجات المعرفة العقلية: الأولى؛ العقل حينما يعرف معتمدا على ما تنقله الحواس. أما الثانية؛ فهى العقل حينما يدرك ويعرف دون الرجوع إلى تلك الخبرات الحسية وبدون معونتها، أى يعرف من خلال نشاطه الخالص الخاص.






ثبت المراجع



أولا: مؤلفات أرسطو

1. The woks of Aristotle, the loeb ed., in the Loeb ed., in the Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, William Heine Mann LTD, Mcmlv, first printed 1933, reprinted 1956.

(أ) الترجمات العربية:

٢- أرسطو: المقولات، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوى، فى "منطق أرسطو"، الجزء الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٨م.

٣- أرسطو: العبارة، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوى، فى "منطق أرسطو"، الجزء الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٨م.

٤- أرسطو: التحليلات الأولى، ترجمة تزارى، تحقيق عبد الرحمن بدوى فى "منطق أرسطو"، الجزء الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٨م.

٥- أرسطو: التحليلات الثانية، ترجمة أبو بشر متى بن يونس، تحقيق عبد الرحمن بدوى، "منطق أرسطو"، الجزء الثانى، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٩م.

٦- أرسطو: الطوبيقا (الجدل)، ترجمة أبى عثمان الدمشقى، تحقيق عبد الرحمن بدوى، "منطق أرسطو"، الجزء الثانى والجزء الثالث، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٩م، ١٩٥٢م.

٧- أرسطو: الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا) نقل عيسى بن اسحق ابن زرعة وآخرون، تحقيق عبد الرحمن بدوى، فى

"منطق أرسطو"، الجزء الثالث، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٢م.

٩- أرسطو: النفس: ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الأب جورج شحاته قنواتى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى وشركاه، الطبعة الأولى ١٩٥٤م.

١٠- أرسطو: الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الجزء الأول ١٩٦٤م، الجزء الثانى ١٩٦٥م.

١١- أرسطو: الكون والفساد، نقله من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتلمى سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، القاهرة، الدار القومية للطبيعة والنشر، بدون تاريخ.

١٢- أرسطو: فى السماء، ترجمة يوحنا بن البطريق، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١م.

١٣- أرسطو: أجزاء الحيوان، ترجمة يوحنا بن البطريق، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، الكويت، وكالة المطبوعات، الأولى، ١٩٧٨م.

١٤- أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتلمى سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، الجزء الثانى، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٤م.

(ب) الترجمات الإنجليزية :

15. Aristotle: Prior Analytics, translated by A.J. Jenkinson in "Great Books of the Western World," The Works of Aristotle, Volume I, William Benton, Publisher, Encyclopedia Britannia, Inc., Chicago - London - Toronto, Copyright in the united States of America, 1952.

16. Posterior Analytics, translated by G.R.G. Mure, in "Great Books of the Western World", Part 8, The Works of Aristotle, Vol. I, U.S.A., 1952.

17. On Sophistical Refutations, translated by W.A. Pickard-Cambridge, in "Great Books of The Western World" p. 8- Aristotle, Vol.I.

18. Metaphusics, Translated by W.D. Ross, in "Great Books of the Western World", p. 8 Aristotle, Vol. I.

19. De Anima, Edited with introduction and Commentary by S.W.D. Ross, Oxford, At the Claredon Press, 1961.

20. On Sense and the Sensible, Translated by J. I. Beare, in "Great Books of the Western World", p. 8 Aristotle, Vol. I.

21. On Memory and Reminiscence, translated by J.I. Beare, In "Great Books of the Western World", p. 8 - Aristotle, Vol.I.

22. On Dreams, Translated by J. I. Beare, in "Great Books of the Western World", p. 8. Aristotle, Vol. I.

23. On Youth and Old Age, Translated by G.R.T. Ross, in "Great Books of the Western World", p. 8. Aristotle Vol.I.



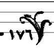
24. On Dreams, Translated by J. I. Beare, in "Great Books of the Western World", p. 8. Aristotle, Vol. I.

25. On The Heavens, Translated by J.L. Socks, in "Great books of the Western world", p. 8- Aristotle-, Vol.L.

26. De Plantis, Translated by E.S. Forster, the works of Aristotle, translated into English under the editorship of W.D. Ross, Vol. VI, Opuscula, Oxford; At the Clarendon press, 1961.

27. Ethics, Book x, translated by Wardman J.L., in "The Philosophy of Aristotle", A new Selection by Renford Bambrough, A mentor Books, 1963.

28. The Nicomachean Ethics, Translated by Joachim H.H., A Commentary D.A. Rees (ed.), New York and London, Oxford University Press, 1951.



ثانياً: المراجع العامة

(أ) المراجع العربية:

٢٩- ابن سينا: رسالة فى أحوال النفس، رسالة فى القوى النفسانية، رسالة فى معرفة النفس الناطقة، رسالة فى الكلام على النفس الناطقة، المنشورة بكتاب "أحوال النفس لابن سينا" القاهرة، دار أحياء الكتب العربية، ١٩٥٢م.

٣٠- ابن سينا: الحجج العشرة فى جوهرية النفس الناطقة، طبعت ضمن رسائل الشيخ الرئيس حيدر آباد، ١٣٥٤هـ.

٣١- ابن سينا: تعليقيات على حواشى كتاب النفس لأرسطو طاليس، نشره عبد الرحمن بدوى ضمن "أرسطو عند العرب" الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧م.

٣٢- ابن سينا: شرح مقالة اللام لأرسطو، نشره عبد الرحمن بدوى ضمن "أرسطو عند العرب"، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧م.

٣٣- ابن سينا: المباحثات، نشره عبد الرحمن بدوى، ضمن "أرسطو عند العرب"، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧م.

٣٤- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، نشر وتحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٠م.

٣٥- أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمى مطر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.



٣٦- أفلاطون: السفسطائى، ترجمها إلى الفرنسية أوجست دييس ونقلها إلى العربية، الأب فؤاد جرجى بربارة، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٦٩م.

٣٧- أفلاطون: فيليبوس، ترجمها إلى العربية بعنوان "الفيلفس " الأب فؤاد جرجى بربارة عن ترجمة أوجست دييس الفرنسية، سوريا، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٧٠م.

٣٨- الكندى: رسالة "فى العقل" نشرها عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه "رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى" بيروت، دار الأندلس، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

٣٩- أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٧.

٤٠- أميرة حلمى مطر: دراسات فى الفلسفة اليونانية، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٤.

٤١- أنبـــا دوقليـــس: فى الطبيعة، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه "فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ، ١٩٥٤م.

٤٢- انكســاجــوراس: فى الطبيعة، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه "فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ، ١٩٥٤م.

٤٣- أولـف جيجـن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرنى، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦م.

٤٤- بـارمنيـــدس: فى الوجود (فى الطبيعة) ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه "فجر الفلسفة اليونانية" القاهرة، دار أحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م.

٤٥- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة زكى نجيب محمود، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

٤٧- بـول مـوى: المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، دار نهضة مصر، بدون تاريخ.

٤٨- توفيق الطويل: أسس الفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة السادسة، ١٩٧٦م.

٤٩- ثامسطيـوس: شرح مقالة اللام لأرسطو، ترجمة إسحق بن حنين، نشر عبد الرحمن بدوى ضمن "أرسطو عند العرب"، الجزء الأول القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧م.

٥٠- جان بييرديمون: الفلسفة القديمة، ترجمة ديمترى سعادة، المنشورات العربية، سلسلة ماذا أعرف، ١٩٧٤م.

٥١- جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية للفيف من العلماء، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م.



٥٢- جور جياس: فى الوجود، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، فى كتابه "فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط"، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤م.

٥٣- رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمى، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م.

٥٤- زكى نجيب محمود: جابر بن حيان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م.

٥٥- زهير الكتبى: الحسن بن الهيثم، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٧٢م.

٥٦- زينب الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م.

٥٧- طيلر (أ): المعلم الأول - أرسطو - ترجمة محمد زكى حسن نوفل، القاهرة، نشر مكتبة الخارجى، ١٩٥٤م.

٥٨- عبد الرحمن بدوى: مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لأرسطو، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م.

٥٩- عبد الغفار مكاوى: مدرسة الحكمة، القاهرة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

٦٠- عبد الغفار مكاوي: لم الفلسفة، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٨١م.
٦١- فرانتز روزنتال: مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى، ترجمة أنيس فريحة، لبنان، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثالثة ١٩٨٠م.
٦٢- فؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧م.
٦٣- محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.
٦٤- محمد عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا، بيروت، الطبعة الثالثة، دار الشروق، ١٩٨٠م.
٦٥- محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٧٢م.
٦٦- محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الثانى، أرسطو والمدارس المتأخرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ.
٦٧- محمد فتحى الشنيطى: المعرفة، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٦م.
٦٨- محمد فتحى الشنيطى: مبحث فى الفهم الإنسانى لجون لوك، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الرابع، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، بدون تاريخ.
٦٩- مصطفى نظيف: الحسن بن الهيثم، القاهرة، مطبعة نورى، الجزء الأول، ١٩٤٢م، الجزء الثانى ١٩٤٣م.

٧٠- هيراقليطس: الطبيعة، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى، فى كتابه "فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط" القاهرة، دار أحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٥٣م.

٧١- يحيى هويدى: منطق البرهان، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، بدون تاريخ.

٧٢- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٥٣م.

(ب) **المراجع الأجنبية :**

73. Ackrill (J.L.): Aristotle's Deffinitions of Psuche, Meeting of the Aristotelian society at 5/7 Tavistock Place, Lonodon, February, 1973.

74. Allan (D.J.): The Philosophy of Aristotle, Oxford University press, London, 1952.

75. Bambrough (R.): His introduction to "The Philosophy of Aristotle", A new selection with an introduction and commentary by R. Bambrough, A mentor Book, Published by the new American library, New York, and rnto, 1963.

76. Barnes (Jonathan): Aristotle's Concept of Mind Meeting of the Aristotelian Society at 517 Tavistock place, London, January 1972.

77. Beare (J.): Greek theories of elementary cognition, Oxford, 1906.

78. Chroust (Anton-Hermann): Aristotle, Vol. II, Observations on some of Aristotle's lost works, London, Routledge and Kegan. Paul, 1973.



79. Cohen (L.Jonthan): Guessing, Meeting of Aristotelian Society at 5/7 Tavistock Place, London, March 1974.

80. Copleston (F.S.J.): A History of Philosophy, Vol.I, Greece and Rome, Part II, Image Books, A division of doubleday and Company, Inc. Garden City, New York, 1922.

81. Corn ford (F.m.): Plato's Theory of knowledge, London Routledge and Kegan Paul LTD., reprinted 1973.

82. Cornford (F.M.): Before and After Scorates, Cambridge, 1973.

83. De Corte (M.): La Doctrine d'intellgence chez Aristote, Essai d'é gése J. Vrin, 1934.

84. Descarte(R.): Meditations, translated by F.E. Suteliffe, Penguin Books, reprinted 1976.

85. Duhem(P.): Le Sestéme du monde, Histoire des doctrines cosmologique de Platon a Copernic, tom. IV, Paris, 1916.

86. Dumitriu, (A.): History of Logic, Vol. I, Copyright, English edition, Abacus press, 1977.

87. Duncan (Sir Patrick): Immortality of the soul in Platonic dialogues and Aristotle, in "Philosophy" Vol. XVII, 1942.

88. Gosling (J.B.): Plato, Routlege and Kegan-Paul, London and Boston, 1973.

89. Guthrie(W.K.): Aristotle as Historian, in "Studies in PreSocratic Philosophy", Vol. I, Edited by David J. Furley and R.E. Allen, London, Rouledge and and Kegan-Paul, 1970.

90. Guthrie (W.K.): Socrates, Cambridge University Press, 1971.

91. Hamelin (O.): Le Systéme D'Aristote, Paris, Librairie Félex Alcan, 1920.



92. Hicks (R.D.)His Introduction to His translation of De Anima of Aristotle, Cambridge, 1907.

93. Jaeger (W.): Aristotle, Translated by Richard Robinson, Second ed., Oxford At the Clarendon Press 1950.

94. James (W.), Textbook of Psychology, London, 1913.

95. Locke (John): An essay concerning Human under standing, Abridged J.M. Dent and sons LTD., Reprinted 1948.

96. Mathews (Gyneth): Plato's Epistemology and Related Logical Problems, Faber and Faber London, First ed., 1972.

97. Mackeon (Richard): Introduction to Aristotle, Edited with a general introduction and introductions to the particular works by Mackeon (R.), NewYork, the Modern Library, 1974.

98. Parkinson (G.H.R.): Spionza's Theory of Knowledge, Oxford, At the Clarendon Press, London, 1964.

99. Plato: Republic, Translated by H.D.P. Lee, Penguin Books, Reprinted, 1962.

100. Plato: Meno, Translated by Guthrie W.K.C., , Penguin Books, Reprinted, 1977.

101. Plato: Timaeus, Translated by Desmond Lee, Penguin Books, England repriented 1978.

102. Plato: Theatetus, in "Cornford (F.M.): Plato;s theory of knowledge", London, Routledge and Kegan - Paul LTD., 1973.

103. Plato: Sophist, in "Cornford (F.M.), Plato's Theory of Knowledge", London, Routledge and kegan - Paul LTD., 1973.

104. Popper (K.): The Logic of Scientififc discovery, Harper

torchbooks, Harper and Row, Publisher, New-York and Evanston, 1968.

105. Ross (S.W.D.): Aristotle, London, Methuen and Co. LTD., Reprinted 1971.

106. Russell (B): Mysticism and Logic, London, Pelican Books, 1953.

107. Siwek (P): La Psychophysique Humained' Apres Aristote 1930.

108. Taylor (A.E.): The Mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks, Mychigan, 1960.

109. Theophrastus: De Sensu, Paris, 1966.

110. Thry (R.P.G.): Alexandre D'Aphrodise, Belgique, 1926.

111. Webb (Clement J.): A History of Philosophy, London, William and Morgate, reprinted 1922.

112. Wild (J.): Plato's Theory of Man, Cambridge, Massachusetts, Havard, University Press, 1946.

113. Wild (K.W.): Plato's Presentation of Intuitive Mind in his portrait of Socrates, in "Philosophy", Vol. XIV, 1939.

114. Windleband (W.): History of Ancient Philosophy, Translated by Herbert Ernest Cashman, New York, Dover Publications Inc., 1956.

115. Winspear (A.D.): The Gensis of Plato's Thought, The Dryden Press, New York, 1940.

116. Yolton (J.W.): Metaphysical Analysis, George Allen and Unwin LTD., 1968.

117. Zeller (E.): Outlines of the History of Greek Philosophy, Translated by L.R. Palmer, Thirteen edition, Dover Publication Inc., New-York, 1980.



ثالثاً: دوائر معارف ومعاجم

١١٨- المعجم الفلسفي، تأليف جميل صليبا، المجلد الأول، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٧٨، مادة "الحدس".

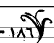
١١٩- دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، مادة "أرسطو".

120. Diury's Modern English - Greek and Greek - English - Disk Dictionary, D.C. Divry, Inc., Publishers, NewYork, 1979.

121. Lempriere's Classical dictionary of Proper Names mentioned in Ancient Authors, Routledge and Kegan Paul LTD., London and Boston, reprinted 1972.

122. The Encyclopaedia of Philosophy, Vol. 2, The Macmillan and the Free Press, New-York, Colier-Macmillan Limited, London 1967, Art "Empericism".

123. The Penguin companion to literature p.4, Classical and Byzantine, Edited by D.R. Dudley, Penguin Books LTD, 1969.



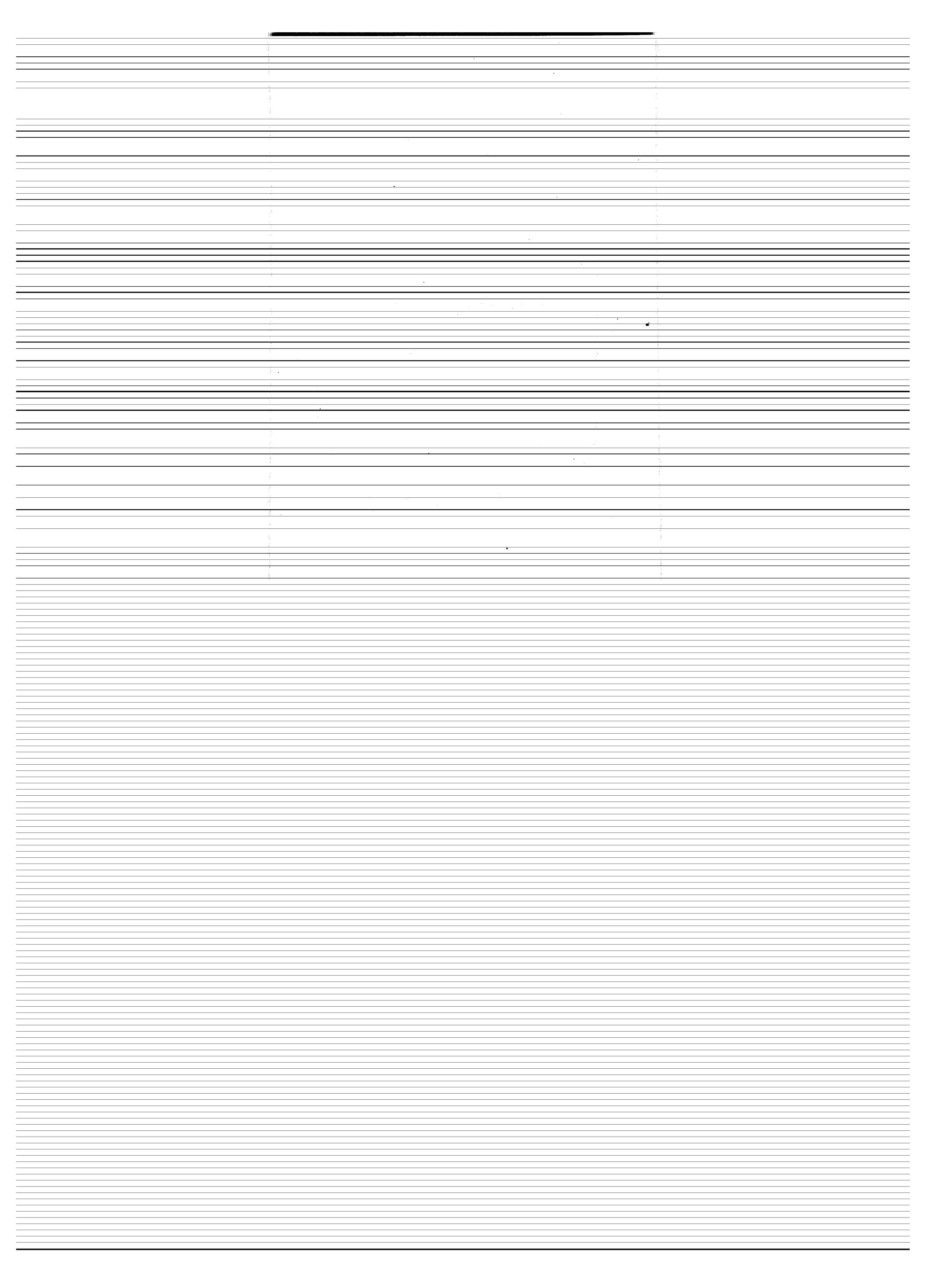


ملحق (أ)

أرسطو (*)

حياته ومؤلفاته والصورة العامة لفلسفته

(*) كتب هذه الصفحات عن "أرسطو" لموسوعة الحضارة العربية الإسلامية التى تصدر عن مؤسسة آل البيت بالمملكة الأردنية الهاشمية.



يحتل أرسطو بين فلاسفة العالم مكانة فريدة؛ فقد اقتسم هو وأستاذه أفلاطون التأثير على كل التاريخ الفلسفي اللاحق عليهما. وقد بلغت الفلسفة اليونانية ذروة نضجها وتكاملها معه؛ ففي إطار مذهبه الفلسفي وما أسسه من علوم استوعب كل التراث الفلسفي السابق وأضاف عليه وجدد فيه لدرجة جعلت الفلاسفة والعلماء يدورون في فلك مذهبه شرحا وتعليقا وتحليلا وفهما لأكثر من عشرين قرنا تالية.

⊙ أولاً: حياته وتطوره الفكري:

ولد أرسطو **Aristotle** بن نيقوماخوس **Nicomachus** عام ٣٨٤ ق.م في مدينة اسطاغيرا **Stagira** وهي إحدى المدن الأيونية. وقد كان والده يعمل طبيبا للملك امنتاس الثاني ملك مقدونيا وقد مكن ذلك أرسطو من أن يقضي شطرا من طفولته في البلاط المقدوني بمدينة بيلا **Pella**. ولاشك أن هذه النشأة قد أثرت كثيرا في تكوين أرسطو العقلي حيث اهتم فيما بعد بالعلوم الطبيعية وخاصة بعلوم الحياة متأثرا بمهنة والده. كما اهتم بتحليل الشئون السياسية متأثرا بتلك الفترة التي قضاها في البلاط المقدوني منذ حداثة سنه.

وقد توفي والداه وهو لايزال صبيا فتعهده بالرعاية بروكسينوس **Proxenus** وأرسله إلى أثينا ليكمل تعليمه حيث التحق وهو في سن الثامنة عشرة بأكاديمية أفلاطون وهنا بدأ ما يمكن أن نطلق عليه "الطور الأكاديمي" من حياته الفكرية حيث قضى بالأكاديمية حوالي عشرين عاما ولم يغادرها إلا بعد وفاة أفلاطون.



وبالطبع فقد تتلمذ أرسطو على فلسفة أفلاطون وتلقى تعاليم الأكاديمية عبر أسلوب الحوار الذى كان يفضله أفلاطون. ويرجع لهذا الأسلوب الفضل فى اكتشاف الأستاذ المبكر لنبوغ التلميذ حيث أطلق عليه "القرَّاء" أى كثير الاطلاع. وكذلك "عقل المدرسة" مما يعنى أن أرسطو كان كثير القراءة والحوار.

وقد ظل أرسطو مخلصا لتعاليم أستاذه حتى وفاته والدليل على ذلك تلك المحاورات التى كان يكتبها فى تلك الفترة والتى اتخذ الكثير منها عناوين محاورات أفلاطون مثل "السياسى" و "السوفسطائى" و "فى الشعراء" و "المآدبة" و "منكسينوس" وقد نسج أرسطو فى هذه المحاورات وفى غيرها مما كتب فى هذه المرحلة من حياته على منوال أفلاطون؛ إذ يرجع المؤرخون أن تلك المحاورات كانت فى مجملها ذات صبغة أفلاطونية خالصة. وعلى سبيل المثال فقد دافع أرسطو فى محاورة "أوديموس" عن خلود النفس عن طريق فكرة التذكر بنفس الطريقة التى استخدمها أفلاطون فى البرهنة على خلود النفس فى محاورة "فيدون" رغم أنه كما نعلم من مؤلفاته التالية لم يكن يؤمن بخلود النفس.

وقد بدأت المرحلة الثانية من حياة أرسطو عقب وفاة أفلاطون حوالى عام ٣٤٨ - ٣٤٧ ق.م، تلك المرحلة التى يطلق عليها المؤرخون طور "التنقل"، حيث غادر أرسطو أثينا متجها بصحبة صديقه اكسينوقراط إلى آسيا الصغرى وكان ذلك فى أغلب الظن نتيجة لخلافهما الفكرى مع اسبوسيبوس الذى ولاه أفلاطون رئاسة المدرسة من بعده.



وقد قصد أرسطو مدينة اترنوس أو أسوس وهناك رحب به هرمياس تلميذ أفلاطون الذى أصبح حاكما لتلك المدينة وأسس ما يشبه دائرة مصغرة أو فرعا للأكاديمية الأفلاطونية. وفى اترنوس تزوج أرسطو بثياس Pythias ابنة أخت هرمياس واستقر لمدة ثلاث سنوات. ويقال أنه تحرك بعدها إلى بلدة ميتلين المجاورة لجزيرة ليسبوس وربما كان ذلك بدعوة من ثيوفراسطس مواطن تلك المدينة وزميل أرسطو فى الأكاديمية. ويعود اهتمام أرسطو بالبحث فى علم الأحياء والتاريخ الطبيعى إلى تلك الفترة التى قضاها فى أترنوس وميتلين.

وفى تلك الأثناء حوالى عام ٣٤٣ - ٣٤٢ ق.م تلقى أرسطو دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا الذى عرفه صبيا فى مثل سنه ليكون مربيا لابنه الاسكندر الذى كان فى حوالى الثالثة عشرة من عمره. ويبدو أن أرسطو قد قبل الدعوة بحماس لأنه من المهم أن يشارك فى تربية حكام المستقبل كما أنه كان قد اشتاق إلى مدينة بيلا Pella التى شهدت فترة صباه. ولا ندرى بالضبط ما كان يعلمه أرسطو للاسكندر إلا أنه من المرجح حسب النظام التعليمى الذى كان سائدا فى بلاد اليونان آنذاك أنه قرأ معه نصوص الإلياذه، كما ناقش معه واجبات الحكام وفن الحكم. ويقال أنه كتب له مؤلف "عن الملكية" و آخر "عن الاستعمار". والطريف أن المصادر العربية وخاصة كتابات المبشر بن فاتك وابن أبى أصيبعة قد ركزت على تلك الفترة من حياة أرسطو وتحدثت كثيرا عن العلاقة بين أرسطو وبين الملك فيليب وابنه الاسكندر وربما يكون مصدر هذا الاهتمام موروثا عن اهتمام فلاسفة ومؤلفى الإسكندرية بهذه العلاقة.

على أى حال فإن ما يعنينا من هذه العلاقة أنها قد أثرت بلا شك فى تكوين فكر الاسكندر السياسى وإن كان ذلك على ما يبدو بالسلب حيث كان التلميذ من أنصار الامبراطوريات الضخمة بينما كان الأستاذ لا يزال من أنصار دولة المدينة. وهذا مما يؤكد أن العلاقة بين الرجلين لم تكن على ما يرام وإن لم تكن على العموم علاقة سيئة تماما. فقد استفاد منها أرسطو ذلك الدعم المادى الكبير الذى بلغ حوالى ٨٠٠ تالنت الذى قدمه الاسكندر لمساعدته فى إقامة صرحه التعليمى الكبير فى أثينا، كما استفاد منها الاسكندر حيث تعلم على يد الأستاذ كل القيم والتقاليد والتعاليم اليونانية الأصلية بأسلوب عقلانى صارم ذلك الأسلوب الذى اشتهر به أرسطو فيما بعد.

أما المرحلة الثالثة والأخيرة من حياة أرسطو فقد بدأت عقب وفاة الملك فيليب وتولى الاسكندر عرش مقدونيا، حيث عاد أرسطو إلى أثينا فى عام ٣٣٥ -٣٣٤ ق.م ليبدأ طور الأستاذية من أطوار حياته الفكرية بتأسيس مدرسته الفلسفية والعلمية المستقلة المعروفة باللوقيون Lyceum. وقد تميزت المدرسة بما جمعه فيها من مئات المخطوطات والخرائط وعينات الأشياء والكائنات الحية التى أصبحت المادة الخام التى يعد من خلالها محاضراته. وقد تميزت طريقة أرسطو التعليمية بنوعين من الدروس؛ دروس الصباح التى كانت مخصصة لتلاميذه وكان عادة ما يلقيها عليهم وهو يتمشى كل صباح فى حديقة المدرسة وبين الأشجار. ودروس المساء، وكانت تلقى على عامة الناس. وقد كانت موضوعات الدروس الصباحية موضوعات متخصصة فى العلوم النظرية والمجردة مثل المنطق، والطبيعيات

والميتافيزيقا، أما موضوعات الدروس المسائية فكانت فيما يهم جمهور الناس مثل الموضوعات الجدلية والخطابية والسوفسطائية والسياسية.

وقد كتب أرسطو أثناء تلك الفترة معظم مؤلفاته العلمية الرصينة التى لا نزال نقرأها ونعتمد عليها فى دراسة أرسطو حتى الآن.

وظل أرسطو يمارس مهامه العلمية داخل مدرسته تدريسا وتأليفا إلى أن توفى الاسكندر عام ٣٢٣ ق.م. ولما أحس أن موجة العداء للمقدونيين وأنصارهم بدأت تتزايد بين الأثينيين قرر أن يغادر أثينا تاركا المدرسة فى يد ثيوافراسطس Theothrastus، واتجه إلى خلقيس Chalcis قائلا، "أنه لن يسمح للأثينيين أن يخطئوا فى حق الفلسفة مرتين"[1]. وقد مرض هناك ومات فى العام التالى أى فى عام ٣٢٢ ق.م. وهو بعد لم يتجاوز الثالثة والستين من عمره. (أنظر فى تفاصيل حياة أرسطو:

A.H. Chroust: Aristotle.
S.D. Ross: Aristotle.
W.Jaeger: Aristotle.
A.E. Taylor: Aristotle.

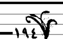
◉ **ثانياً: مؤلفاته:**

ينسب إلى أرسطو حوالى اثنين وتسعين كتابا تتضمن حسب التصانيف القديمة خاصة التصانيف العربية لابن القفطى وابن أبى أصيبعة نقلا عن تصنيف بطليموس الغريب الذى يُرجح أن أندرونيقوس الرودسى قد أخذ عنه، تتضمن حوالى ألف مقالة. وإن كان بعض هذه

الكتب والمقالات إما مفقودة أو مشكوك فى صحة نسبتها إلى أرسطو. (بدوى، ص ٣٧ - ٣٨) ويرى روس أنه يمكن تقسيم هذه المؤلفات إلى ثلاثة أقسام؛ أولها: المؤلفات الشعبية لتى كتبها لجمهور القراء. وثانيها: المذكرات والملخصات التى جمعها كمادة لمؤلفاته العلمية. أما القسم الثالث فهو مؤلفاته العلمية ذاتها. (Ross, p. 7). وقد تابعه فى هذا التقسيم كيرفيرد (kerferd, Art (Aris. P. 152).

وإن كنا نرى مع د. بدوى ود. فخرى أنه يمكن قسمتها إلى قسمين رئيسين؛ مؤلفات الشباب وهى تلك المؤلفات التى كتب معظمها على هيئة محاورات تابع فيها أستاذه أفلاطون. والمؤلفات العلمية أو المباحث (بدوى ص ٢٣٨، فخرى ص ١٣ - ١٤). وهى تلك الكتب التى نعتمد عليها فى فهم وعرض مذهب أرسطو الفلسفى والعلمى فى شتى المجالات. وهذه المؤلفات يمكن قسمتها إلى خمس مجموعات:

- ❖ المجموعة الأولى: الكتب المنطقية (وتشمل: المقولات (قاطيغورياس) - العبارة (بارى ارمنياس) - التحليلات الأولى (أنالوطيقا الأولى) - التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) - الجدل (طوبيقا) - المغالطات (سوفيسطيقا).
- ❖ المجموعة الثانية: الطبيعيات وتشمل مؤلفاته الطبيعية مثل كتاب الطبيعة (السماع الطبيعى كما كان يسميه العرب)، كتاب السماء، الكون والفساد، فى الآثار العلوية Meteorlogics. كما تشمل مؤلفاته فى علم النفس مثل كتاب النفس والطبيعيات الصغرى Parva



naturalia وتشمل أبحاثه الصغرى فى الظواهر النفسية المختلفة مثل فى الحس والمحسوس، فى الذكر والتذكر، فى الأحلام، فى النوم، فى طول العمر وقصره، فى الحياة والموت، فى التنفس. كما تشمل هذه المجموعة مؤلفاته فى التاريخ الطبيعى (علوم الحياة) فى أجزاء الحيوان، وفى تاريخ الحيوان، وفى حركة الحيوان وفى نشوء الحيوان.

- المجموعة الثالثة: الإلهيات أو ما بعد الطبيعة: وهى تشتمل على مجموعة مقالاته أو كتبه الأربعة عشر فى الفلسفة الأولى. وهى المعروفة بالميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة Metaphysics.

- المجموعة الرابعة: الأخلاق والسياسة، وهى تشتمل على مؤلفاته الأخلاقية الثلاث: الأخلاق إلى نيقوماخوس، الأخلاق إلى أوديموس، الأخلاق الكبرى Magna Moralia، ومؤلفاته السياسية: كتاب الدساتير أو النظم السياسية الذى فقد ولم يكتشف منه إلا إحدى حلقاته المائة وثمان وخمسين وهو دستور أثينا الذى ترجمه د. طه حسين إلى العربية بعنوان "نظام الأثينيين". وكتاب السياسة وهو الكتاب الرئيسى لأرسطو فى علم وفلسفة السياسة.

- المجموعة الخامسة: الكتب الفنية، وتتضمن كتابيه: فى الشعر، وفى الخطابة. وقد تفاوت أسلوب أرسطو فى هذه المؤلفات: حيث تميز أسلوبه فى بعضها بالسلاسة والشاعرية والترتيب المنطقى للأفكار، واكتنف الغموض أسلوبه فى بعضها الآخر. وهذا التمايز فى الأسلوب يرجع إلى أن أنه قد قصد إلى تأليف بعضها قصداً ونشرها فى

حياته، أما البعض الآخر فكان عبارة عن مذكرات أو محاضرات لم يتوقف طيلة الفترة الأخيرة من حياته عن الإضافة إليها أو التعديل فيها. وفى كل الأحوال فإن أسلوب أرسطو يمتاز بالاتساق المنطقى وترتيب الأفكار ترتيبا علميا موضوعيا.

⊙ ثالثاً: الصورة العامة لمذهبه الفلسفى:

لقد قدم أرسطو فى مؤلفاته السابقة مذهبا فلسفيا تجاوز به كل فلسفات اليونان السابقة عليه وفى نفس الوقت استفاد من معظم تلك المذاهب السابقة؛ فقد أسلم المشروع الفلسفى اليونانى نفسه لأرسطو على نمطين متعارضين؛ الأول عبر عنه الاتجاه المادى الذى بدأه فلاسفة أيونيا من الطبيعيين الأوائل ثم المتأخرين حيث فسروا العالم تفسيرات مادية حسية وصلت ذروتها عند الذريين الذين أحكموا التفسير المادى للعالم الطبيعى، وعند السوفسطائيين الذين دعموا هذا الاتجاه المادى بنظرية حسية فى المعرفة تؤكد على النسبية فى كل شىء. أما النمط الثانى فقد عبر عنه الاتجاه المثالى الذى بدأه فيثاغورس ودرسه ودعمه الايليون ووصل قمته على يد سقراط وتلميذه أفلاطون حيث ميز الأخير بين العالم المعقول (عالم المثل) وبين العالم المحسوس، وجعل العالم الأول هو مناط الحقيقة وجوهر الوجود وأصبح العالم المحسوس مجرد ظلال وأشباح لهذا العالم المعقول المفارق.

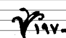
ومن هنا كان على أرسطو أن يحد من تطرف اتباع الاتجاهين الذى كان كلاهما يقلل من شأن الآخر. وكان عليه أن يستكمل النقص فى

كليهما بتبنى الأفكار الإيجابية فيهما بحيث يصبح الأقرب إلى الحقيقة فى إطار مذهبه الفلسفى الجديد هو المزج بين المحسوس والمعقول، بين الجسم والنفس، بين المادة والصورة، وبين الواقع والمثال.

وقد نجح أرسطو فى ذلك إلى حد بعيد فى مذهبه الجديد كان مفتاح نجاحه ما ابتدعه من اصطلاحات فلسفية جديدة أقام عليها صرح هذا المذهب خاصة اصطلاحاته الميتافيزيقية - الفيزيقية "الوجود بالقوة" و "الوجود بالفعل" أى المادة والصورة. كما كان آلة هذا النجاح لهذا المذهب الجديد هو ذلك المنهج العقلى الصارم الذى ابتدعه أرسطو فى نظريته فى المعرفة والعلم بمستوييه البرهانيين، القياس والاستقراء.

(أ) نظريته فى العلم والمعرفة:

ولما كان للمنهج الأسبقية المنطقية فقد أولاه أهمية خاصة جعلته محور الارتكاز فى فلسفته وعلومه على السواء. وقد وضع المنطق أو بالأحرى بنى نظريته عن العلم بعد أن انتقد النمط العلمى السائد والذى كان جوهره الجدل فكشف فى الأغاليط (السوفسطيقا) عن المغالطات التى اتبعها السوفسطائيون فى الإيقاع بخصومهم وبيَّن كيفية اكتشافها وطريقة التغلب عليها سواء كانت مغالطات تتعلق بالألفاظ أو بالأقوال، أو تتعلق بالمعانى التى تعبر عنها تلك الألفاظ وتشير إليها تلك الأقوال. كما أوضح فى كتابه الجدل (الطوبيقا) الصورة الصحيحة للجدل باعتباره مجرد فن techne يعتمد على نوع من الأقيسة تبدأ من مقدمات ذائعة أو مشهورة وهى بالقطع مقدمات ظنية لا يصح أن نبنى عليها علما دقيقا.



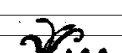
ومن هنا بنى أرسطو نظريته الايجابية حول العلم فى ضوء التمييز بين العلم episteme والظن Doxa على أساس "أن العلم مخالف للظن بأن العلم يكون على طريق الكلى وبأشياء ضرورية، والضرورى لا يمكن أن يكون على خلاف لما هو عليه (التحليلات الثانية، م١،ف ٣٣، ص ٥٨٨ – الترجمة العربية القديمة، تحقيق د. بدوى ص ٤١٢).

أما تحصيل هذا العلم الدقيق فلا يكون إلا عن الطريقين البرهانيين الاستقراء والقياس؛ "فتصديقنا بالأشياء كلها إما أن يكون بالقياس وإما بالاستقراء" (التحليلات الأولى، الترجمة العربية ص ٢٩٤).

وقد وازن أرسطو بين العلم الاستنباطى البرهانى، والعلم الاستقرائى، حيث جعل من الاستقراء مقدمة ضرورية للقياس، فالاستقراء مبنى على المشاهدات والملاحظات الحسية وهو لا يكتمل إلا حينما يصاغ فى هيئة أقيسه. فالقياس إذن كان الصورة المثلى للصياغة العلمية عند أرسطو سواء كان ذلك فى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة التى غلب عليه فيها استخدام الاستقراء بصورتيه التام والناقص، أو كان ذلك فى العلوم الرياضية التى ألمح أرسطو – رغم عدم تخصصه فيها – إلى أن تقدمها مرهون بمدى استطاعتها تحقيق الصورية الكاملة ولم يكن غريبا فى إطار ذلك أن يركز هو فى نظريته عن القياس على الصورة الرمزية مستخدما الأحرف الهجائية. ولا شك أن إقليدس قد نجح فى استلهام هذه الرؤية الأرسطية للتقدم فى علوم المنطق والرياضيات حينما قدم

نظريته الاستنباطية الشهيرة فى الهندسة. (أنظر كتابنا: نظرية العلم الأرسطية دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، الفصل الثانى والثالث من الباب الثانى).

وقد جاء هذا التوازن الذى أقامه أرسطو فى نظرية العلم وفى البحث العلمى بين دور القياس ودور الاستقراء امتدادا للتوازن الذى أقامه فى نظرية المعرفة بين دور العقل ودور الحواس؛ فقد أدرك أرسطو على عكس أستاذه أفلاطون بأن للحواس دورا مهما فى المعرفة فهى سبيلنا إلى معرفة عناصر العالم الخارجى وظواهره وهى أساس تكون انطباعاتنا الأولية عن الأشياء. وقد شغل أرسطو على مدار كتاب النفس وبعض أبحاثه فى "الطبيعيات الصغرى" بتحديد دور كل حاسة من الحواس وفى تفصيل كيفية عملها وبين دور الحس المشترك فى الإدراك الحسى. وقد مهد بذلك لتحديد دور العقل فى المعرفة، فالعقل الإنسانى بقوتيه المنفعلة والفاعلة، وبما يملكه من قدرات استدلالية وحدسية لا يبدأ عمله إلا بتحليل ما تنقله الحواس؛ إذ بينما يعرف العقل المنفعل Passive Reason الماهيات الكائنة فى الأشياء الجزئية، يعرف العقل الفعال المجردات غير الموجودة فى الخبرة الحسية الخارجية حدسا. فالعقل مهمته إذن تكوين التصورات الكلية العامة استنادا على الاستقراء أو المشاهدات التى تقدمها الحواس، وكذا حدس grasps الحقائق الكلية، وأيضا الاستدلال على حقيقة ثانية من حقيقتين كليتين. (Ross, His Introduction of De Ánima of Aris. P. 46 - 7) (وكتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، فصل ٢، ٣، ٤).



(ب) نظريته فى الوجود وفلسفته الطبيعية:

لقد قامت ميتافيزيقا أرسطو ونظريته فى الوجود على أساس التأليف بين المادة والمثال (أو الصورة بالاصطلاح الأرسطى)، وكذا التأكيد على أن ثمة وجود للجزئى بالإضافة إلى وجود الكلى. لقد انتقد أرسطو افتراض أفلاطون القائل بأن الحقيقة لا توجد إلا فى ذلك العالم المفارق عالم المثل، كما لم يوافقه على اقتران الحقيقة بالوجود فى عالم المثل. إن ماهية (جوهر) أى شىء كامنة فيه وليست مفارقة له عند أرسطو. لقد أثبت أرسطو بنظريته فى التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل - أثبت التحام صورة الشىء (ماهيته) بمادته. إذ لا شىء فى العالم الطبيعى إلا وهو مادة وصورة، ولا صورة بدون مادة، ولا مادة بدون صورة.

لقد أكد أرسطو فى الكتاب الأول فى "الميتافيزيقا" أن علل الشىء أربعة هى: العلة المادية (المادة) والعلة الصورية (الصورة). والعلة الفاعلة والعلة الغائية. وأننا لا نحتاج لتفسير وجود وماهية أى شىء من أشياء هذا العالم الطبيعى إلا إلى معرفة تلك العلل الأربعة. (Aritst.: Met., BI 980a ff-). إن ثمة موجودا واحدا فقط هو الصورة الخالصة المفارقة لأى مادة - إنه المحرك الأزلى الأول الذى لا يتحرك وهو الإله عند أرسطو (Arist. Met. BXII - 1072a ff.).

لقد أضفت ميتافيزيقا أرسطو المعقولية على العالم المحسوس؛ حيث اعتبر أن لكل شىء من أشيائه جوهره الجزئى الخاص بالإضافة إلى جوهره الكلى العام؛ فكل موجود جزئى له صورته الخاصة أى فيه ماهيته

التى هى فى الواقع ماهية النوع الكلى الذى ينتمى إليه. (B.VII 1028aff.).

ومن هنا فقد كانت دراسة أرسطو للطبيعة دراسة حسية - تجريبية، وفى ذات الوقت دراسة عقلانية تبحث عن جوهر أى شىء عبر معرفة علله الأربعة، ولكن إذا كان قد ركز فى "الميتافيزيقا" على العلتين المادية والصورية، فإنه فى "الطبيعة" وفى دراساته فى علوم الحياة قد ركز على العلتين الفاعلة والغائية للأشياء. إذ أن موجودات الطبيعة موجودات تتميز بالمادية والحركة. والبحث عن علة الحركة يقودنا إلى التساؤل عن العلة "الفاعلة"، وعن الغاية المستهدفة من الحركة (العلة الغائية).

وقد ميز أرسطو بين الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية من خلال التمييز بين الموجودات الطبيعية وبين الموجود الصناعى. وتحدث عن أنواع الحركة فى الموجودات الطبيعية (physics, B.V 224a ff.) وذلك بعد أن تحدث عن معنى الحركة (B.III)، ومعنى المكان والخلاء والزمان (BIII). وانتقل أرسطو من خلال كتابه "عن السماء" إلى التمييز بين الموجودات الأرضية فى عالم ما تحت فلك القمر، والموجودات المادية فى ما فوق فلك القمر، مبينا أن الأول موجودات تتكون من العناصر الأربعة (التراب والماء والهواء والنار) وهى عناصر فاسدة غير خالدة، وهى كثير ولا يمكن أن ترتد إلى واحد وإن كان يمكن أن يتولد الواحد منها عن الآخر (On the Heaven, B. III, p. 302aff.) أما الموجودات السماوية فهى موجودات تتحرك حركة دائرية لطيفة لا ضد لها ومنتظمة. ولذلك

فالعالم السماوى بموجوداته اللطيفة ذات الحركة المنتظمة الدقيقة هو العالم الأكثر خلودا. (B.I - 10 - p 279 b ff.).

(جـ) نظريته فى النفس:

تبدأ دراسات أرسطو فى علوم الحياة وفى الدراسات الإنسانية عموما بنظريته فى النفس، تلك التى بدأها بتعريفه للنفس بوجه عام على أنها صورة الجسم أو كمال أول (انتلخيا) للجسم الطبيعى المكتمل الأعضاء والذى توافرت فى أعضائه القدرة على القيام بوظائفها، حيث تحول النفس هذه القدرة المتوافرة فى الجسم بالقوة إلى وجود بالفعل. (كتاب النفس، ف١ - ٤١٢ وما بعدها، ص ٤١ وما بعدها من الترجمة العربية) وليس معنى الفعل هنا أن تمارس النفس وظائفها فى الكائن الحى، لأن ممارسة هذه الوظائف بالفعل معناها أننا سندخل فى التمييز بين أنواع الكائنات الحية ذات النفس؛ إذ أن ممارسة النفس لوظيفة التغذى ثم النمو والتوالد فقط معناها أننا فى إطار قوى النفس فى النبات، وممارستها لوظيفة الإحساس إلى جانب الوظائف الثلاث السابقة يدخلنا إلى النفس فى الحيوان، وممارستها لوظيفة التفكير إلى جانب الوظائف الأربع السابقة معناه أننا أمام النفس الإنسانية.

لقد برع أرسطو فى تعريف النفس عموما، وفى التمييز بين ماهيتها المستقلة وبين وجودها داخل جسم ما لتمارس أو ليمارس بها معه حياته الفعلية. فالنفس فى ذاتها واحدة، وإن كانت بما تمارسه داخل الأجسام الحية من وظائف تختلف من النبات للحيوان، للإنسان.

وبالطبع فإنه على أساس هذه الوظائف لا تتمايز الكائنات الحية فقط، بل أيضا يمكن المفاضلة بينها ليكون الإنسان بقدرته الفردية على التأمل والتفكير هو أرقى الكائنات الحية بما لديه من عقل يمكنه من أن يدرك الأشياء المركبة واللا منقسمة، الموجودات الظاهرة وما وراء الطبيعة. أنه الكائن الوحيد القادر على إدراك ماهية المحرك الأول الذى لا يتحرك، يدرك ماهية الإله.

(د) فلسفته الأخلاقية والسياسية:

وفى ضوء إدراك أرسطو لماهية الإنسان وما يتميز به عن غيره من الكائنات الحية. يقدم فلسفته الأخلاقية التى يميز فيها بين نوعين من الفضائل التى يمكن للإنسان أن يمارسها؛ الفضائل الأخلاقية العملية كالشجاعة والكرم والعفة .. إلخ. وهذه فضائل حدها أنها الوسط بين طرفين كلاهما مرذول ينبغى الابتعاد عنه؛ فالشجاعة حد وسط بين التهور والجبن، والكرم حد وسط بين الإسراف والتقتير (البخل). وهذه الفضائل لا يمكن للإنسان أن يمارسها إلا بين الناس ووسط المجتمع الذى يعيش فيه وهى فضائل ضرورية لصحة المجتمع وللحياة المثالية فيه.

أما النوع الثانى؛ فهو الفضيلة النظرية، فضيلة التأمل التى يمارسها الإنسان بغرض الوصول إلى الحقيقة القصوى للوجود. والتأمل هو أسمى الفضائل لأنه أسمى الأفعال الإنسانية جميعا وأكثرها تحقيقا للسعادة الإنسانية. "فالتأمل لا غرض له إلا ذاته ويحمل معه لذته الخاصة به دون سواه والتى تزيد من قوة الفعل" ولذلك فحياة التأمل هى "الحياة

القدسية بالنسبة للحياة العادية للإنسان" ولذلك أيضا فهى "أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها". (الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ١٠ - ب٧ - الترجمة العربية ص ٣٥٦ - ٣٥٧). لقد وحد أرسطو إذن بين الفضيلة والمعرفة كسابقيه سقراط وأفلاطون، ولكنه زاد عليهما بأن جعل حياة المعرفة والتأمل هى أسعد حياة يمكن للإنسان أن يحياها وجعل هذه الحياة محققة لأقصى قدر من اللذة والاستمرارية، وجعلها محققة لخلود القوة الفاعلة من العقل فى النفس الإنسانية. (كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، الفصل الرابع).

وفى فلسفة السياسة يمزج أرسطو أيضا بين الواقع والمثال؛ فينتقل من تحليل للدساتير القائمة فى دول المدن المختلفة فى كتابه (النظم السياسية أو الدساتير)، إلى بيان أسس الدولة الواقعية الصالحة وهى تلك الدولة التى تقوم على أسرة متماسكة البنيان يقوم كل عنصر من عناصرها الثلاثة (الرجل والمرأة والرقيق) بواجبه على الوجه الأكمل. والتى تحكمها حكومة ذات طبيعة وسط بين الديمقراطية والارستقراطية فهى حكومة قلة وليست حكومة فرد وفى ذات الوقت تسعى لتحقيق المساواة بين الأفراد والحفاظ على حرياتهم. (السياسة ك٢- ب٢٧ - ٢١٢ من الترجمة العربية). وهى الدولة المدينة التى تتوافر فيها تلك الشروط المثالية من حيث موقعها الجغرافى الذى يوفر لأهلها حاجاتهم الضرورية للعيش، والشروط الحربية الكفيلة بمساعدة أهلها فى الدفاع عنها وتسهل مهام التجارة بمجاورتها البحر. كما يوفر لهم الشروط الملائمة لصحتهم. ومن حيث عدد سكانها المثالى؛ إذ لا ينبغى أن يزيد هؤلاء السكان عن

المطلوب لأن فى زيادة السكان خطرا ينبغى تجنبه. وكذلك من حيث نظام التربية المثالى للأطفال. إذ ينبغى التزاوج فى خير سن ممكنة للزواج الأمثل، والعناية بالنساء الحوامل والعناية الصحية الشديدة بتربية الأطفال الأصحاء بعد إهمال المشوهين والزائدين عن الحاجة، كما ينبغى الرعاية المباشرة لهم من الآباء وألا يخالطوا العبيد، وأن يتجنب الجميع كل قول أو فعل غير كريم أمامهم إلى أن يبدأوا مراحل التعليم من الخامسة حتى السابعة ثم من السابعة إلى سن البلوغ ثم من سن البلوغ حتى الحادية والعشرين. (ك٤ - ب٢ - ب ١٥، ص ٢٣٦ حتى ٢٨٩) ويفصل أرسطو الحديث عن ما ينبغى أن يتعلمه الأبناء فى هذه المراحل. كما أن نظام السلطات بهذه الدولة ينبغى أن يتمايز فيها ثلاث سلطات، السلطة التشريعية أو الجمعية العمومية وهى السيد الحق للدولة، والسلطة التنفيذية وهى سلطة الحكومة، والسلطة القضائية أو سلطة المحاكم. وقد فصل أرسطو الحديث عن كل منها على أفضل ما يكون بحيث يمكننا مقارنتها بما جرى مناقشته لدى فلاسفة السياسة فى العصر الحديث.

وإجمالا فقد قدم أرسطو فكرا سياسيا به الكثير من النظريات الإيجابية التى قد تتفوق أحيانا على الفكر السياسى الحديث خاصة فيما يتعلق بنظرياته عن الفصل بين سلطات الدولة، ونظرياته فى الكسب وفى الربط بين اقتصاد الدولة وسياساتها، وكذا نظريته عن أسباب الثورات وكيفية تلافى وقوعها فى ظل النظم المختلفة للحكومة. لكنه فى ذات الوقت قد أخفق فى تبريره للرق وعده مسألة طبيعية وضرورية لبعض الناس (ك١ - ب٢، ص ١٠٢ - ١٠٣ من الترجمة العربية). كما أخفق فى

الحضر على عدم العناية بالأطفال مشوهى الخلقة، ودعوته إلى إجهاض الحوامل حتى لا يزداد عدد السكان عن الحد المطلوب (ك٤ - ب١٤ ص ٢٨٤ من الترجمة العربية). فقد كان بإمكان أرسطو وهو الذى عرف الإنسان بأن الحيوان العاقل وأنه الكائن الأكثر قداسة بين الكائنات الحية، كان بإمكانه أن يرتفع عن هذه الآراء البعيدة عن منطق العقل وعن العواطف الإنسانية النبيلة - السامية.

قائمة بأهم المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

- The works of Aristotle, The loeb ed., in the loeb classical library, Harvard University press, London, 1956.
- The works of Aristotle, in "the Great Books of the western world", Encyclopaedia Britannica, inc., chicago - London - Toronto, 1952, Part 8 - Vol. I - 2.
- Aristotle: De Anima, edited with introduction and commentary By W.D.Ross, Oxford - At the clarendon press 1961.

- أرسطو: منطق أرسطو (٣ أجزاء)، الترجمة العربية القديمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ٤٨ - ١٩٥٢م.
- أرسطو: كتاب النفس ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواتى، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٤م.
- أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٢٤م.
- أرسطو: السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩م.

● ثانياً: المراجع:

- Chroust A.H.: Aristotle - New light on his life and on some of his lost works, Vol. I, Routledge & kegan Paul, London 1973.
- Jaeger W.: Aristotle, translated by Richard Robinsonm, second ed., Oxford - At the clarendon press 1950.
- Kerferd G.B., Art (Aristotle) in "The Encyclopedia of Philosophy, The Macmillan and Free press, New York 1967.
- Ross W.D.: Aristotle, Methuen and Co. LTD, London 1971.
- Taylor A.E.: Aristotle, Dover Publications, inc., New York 1955.

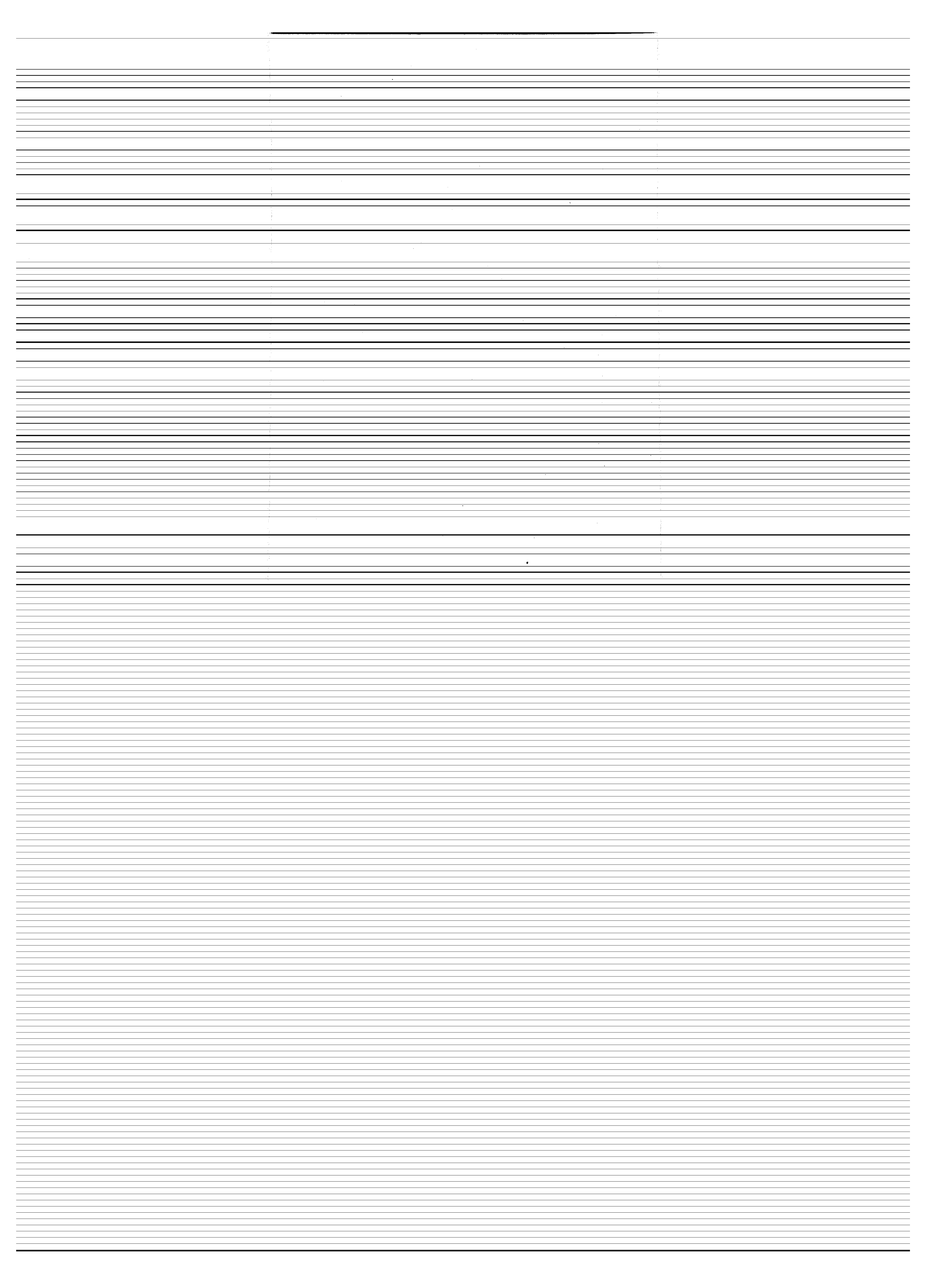
- د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.
- د. ماجد فخرى: أرسطو طاليس - المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٨م.
- د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.
- د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية - دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٥م.



ملحق (٢)

نصوص لأرسطو
من كتاب "النفس" *

(*) النص مأخوذ من ترجمة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، وراجعها على النص اليونانى الأب جورج شحاته قنواتى، دار أحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٤٩م.



الكتاب الأول
عمل الإحساس بوجه الإجمال

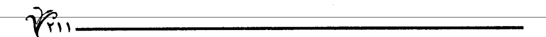
يجب أنْ نفهم أن الحاسة بوجه عام فى كل إحساس هى القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولى، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب.

ما الحاسة وتشبيه الشمع والطابع

فهو يقبل طابع الذهب أو البرنز، لا من حيث إنهما ذهب أو برنز. والأمر كذلك فى الحاسة التى تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت، لا من حيث إن كلا من هذه الأشياء جزئية، بل من حيث إنها صفة معينة ومن حيث صورتها.

القوة والعضو

وعضو الحس الأولى هو ذلك الذى توجد فيه قوة من هذا النوع (لقبول الصور المحسوسة) فالعضو والقوة إذن شىء واحد، غير أنَّ جوهرهما مختلف لأن الحاس يجب أنْ يكون مقدارا ما، على حين ليست ماهية قوة الحس ولا الحاسة مقدارا، بل صورة ما وقوة للحاس. - فيظهر بوضوح من ذلك لماذا كانت شدة المحسوسات تفسد أعضاء الحس. ذلك أن الحركة إذا كانت شديدة جدا على عضو الحس فإن الصورة (وهى ما نقول إنها الحاسة) تتلاشى كما يحدث فى التناسب والمقام، عند ما تضرب الأوتار بشدة.



لماذا لا يحس النبات

ويوضح هذا أيضا أن النبات لا يحس مع أن فيه جزءا من النفس[١]، وأنه ينفعل إلى حد ما بتأثير الملموسات، فيُصبح مثلا باردا أو حارا. وعلة ذلك أنّ النبات ليس فيه متوسط ولا مبدأ قادر على قبول الصور المحسوسة (بدون هيولاها) وعلى العكس عندما ينفعل تؤثر فيه الهيولى كذلك. وقد نسأل أخيرا إذا كان شىء ما لا يدرك الرائحة[٢] هل يمكن أن ينفعل بتأثير الرائحة، أو كان شىء لا يبصر هل يمكن أن ينفعل بتأثير اللون، وكذلك الحواس الأخرى.

هل يؤثر المحسوس بدون الإحساس

لكن إذا كان موضوع الشم الرائحة، فإنَّ الأثر الذى تحدثه، إذا كان لابد أن يحدث عنها أثر ما، هو الشم فقط. ويترتب على ذلك أن الكائنات التى لا تشم لا تنفعل بتأثير الرائحة (ويمكن أنْ يقال ذلك عن الحواس الأخرى) ولا يمكن أن تنفعل الأشياء القادرة على الإحساس، إلا إذا كان فيها الحاسة الخاصة المقابلة[٣]. ويتضح ذلك مما يأتى: فالضوء والظلام لا يؤثران فى الأجسام أى أثر، ولا كذلك الصوت ولا الرائحة، بل التى تتأثر هى الأشياء الموجودة فيها هذه الصفات، مثال ذلك أنَّ الهواء الذى يصحب الرعد هو الذى يحطم الخشب - ومع ذلك (يقال) إن

---

(١) أى النفس النباتية أو الغاذية (ث).
(٢) يريد النبات مثلا وهذا إيضاح لما سبق (ت).
(٣) المقصود أن لكل حاسة محسوساتها. وفى ذلك يقول أرسطو إن الكائن الذى يخلو من الشم لا يتأثر بالروائح، وكذلك الأمر فى سائر الحواس. وإذا فرضنا أن حيوانا ليس عنده إلا اللمس أو البصر فلن يتأثر بالطعوم (ت).

الملموسات والطعوم تؤثر، وإلا فبأى فعل تتأثر الكائنات غير المتنفسة وتتغير؟ هل (نقول) إذن أنَّ المحسوسات الأخرى تؤثر أيضا؟ أليس الأَوْلى أنْ نقول إنه ليس كل جسم يمكن أن ينفعل بالرائحة والصوت، وإنَّ الأجسام التى تنفعل على هذا النحو ليست صورتها معينة أو ثابتة كالهواء مثلا؟ ذلك أن الهواء يصبح مشموما إذا تغيّر تغيرا ما[1] (فإن قيل): ماذا تكون الرائحة إذن، إذا لم تكن نوعا من الانفعال؟ (قلنا) أليس شم الرائحة هو إدراك الإحساس، على حين أن الهواء بعد انفعاله يصبح سريعا محسوسا.

---

(١) فى تفسير تريكو لغرض أرسطو أن الرائحة التى يتلقاها الهواء تدل على أنه تغير. فهل نقول عندئذ إن الإحساس بالرائحة ليس إلا انفعالا؟ يجيب أرسطو: لا، بل الإحساس فعل ما يتضمن الإدراك، وليس مجرد انفعال كالحال فى الهواء الذى نشمه، ثم يضيف أرسطو أن الهواء الذى تغير بتأثير الرائحة يصبح محسوسا مدركا لحاسة الشم. وقد أضاف تريكو عبارات وضعها بين أقواس لتوضيح النص.

الكتـــاب الثالـــث

(١)

فى وجود حاسة سادسة - الحس المشترك ووظيفته الأولى

لا توجد حاسة سادسة

أمّا أنه لا يوجد حاسة أخرى غير الخمس التى درسنا (أعنى البصر والسمع والشم والذوق واللمس) فما نذكره يؤيد ذلك. - ولنسلم، أنَّ كل ما ندركه باللمس نحس به، إذْ أَنَّ جميع صفات الملموس من حيث هو كذلك مُدْرَكَةٌ باللمس، فمن الضرورى تبعا لذلك أننا إذا فقدنا إحساسا، فقدنا كذلك عضو الحس. إلا أننا من جهة، نحس باللمس جميع الأشياء التى ندركها بمماستها مباشرة، واللمس حاسة موجودة فينا، ومن جهة أخرى جميع الأشياء التى ندركها بمتوسطات، وبغير أن نماسها، نحس بواسطة أجسام بسيطة، أعنى الهواء والماء، وهكذا تجرى الأمور، حتى إذا حدث إدراك لمحسوسات كثيرة مختلفة بالنوع بطريق وسط واحد، فإن صاحب عضو الحس الملائم يجب بالضرورة أنْ يكون عندنا عضو واحد للحس مركب من أحد هذين المتوسطين كى ندرك المحسوس بطريق المتوسطين، لكن أعضاء الحس لا تتركب إلا من عنصرين فقط من العناصر البسيطة (ذلك أن الحدقة مكونة من الماء، والسمع من الهواء والشم من هذا أو ذاك). أمّا النار فإمّا أنها لا تدخل فى تركيب أى عضو من أعضاء الحس، وإمّا أنها مشتركة فيها جميعا (لأن شيئا بدون النار لا يمكن أن يُحس). وأمّا الأرض فإنها إمّا ليست من العناصر الداخلية فى

تركيبها على الإطلاق، وإمّا أنها تمتزج فى الأغلب مع اللمس بوجه خاص. ويبقى بعد ذلك أنه لا يوجد أى عضو من أعضاء الحس، غير الأعضاء المركبة من الماء والهواء. لكن أعضاء الحس المركبة من الهواء والماء، توجد فى الواقع عند بعض الحيوانات، وإذن فجميع الإحساسات موجودة فى الحيوانات التى ليست ناقصة ولا مبتورة، ذلك أنه يظهر أنّ الحيوان المسمى بالخلد له أعين تحت الجلد. وهكذا فإنه إذا لم يوجد جسم بسيط آخر (غير معروف)[١]، أو صفة لا تتعلق بالأجسام الموجودة فى عالمنا، فلن تنقصنا أى حاسة[٢].

المحسوسات المشتركة

ولا يمكن كذلك أَنْ يوجد عضو خاص للحس للمحسوسات المشتركة التى ندركها بالعرض، بواسطة كل حاسة. مثال ذلك: الحركة، والسكون، والشكل والمقدار، والعدد، والوحدة. ذلك أننا ندركها جميعا بالحركة. إذْ أننا بالحركة ندرك المقدار، وبالتالى الشكل، لأنَّ الشكل مقدار ما. وندرك الساكن بغياب الحركة. وندرك العدد بسلب الاتصال، وكذلك بالمحسوسات الخاصة، لأنَّ كل إحساس ليس له إلا موضوع واحد. - ويتضح من ذلك أنه من المستحيل وجود حاسة خاصة لكل واحد من هذه المحسوسات المشتركة، كالحركة مثلا إذ فى تلك الحالة يجب أن ندركها كما ندرك الحلو بالبصر (يحدث هذا الإدراك إذْ يوجد عندنا الإحساس بمحسوسين فى وقت معا، ولذلك إذا وجدا معا أدركناها معا

---

(١) زيادة فى ترجمة هكس.
(٢) المقصود حاسة أخرى سادسة كما فى ترجمة هكس.

كذلك) وإلا لم ندرك المحسوسات المشتركة إلا بالعرض كما لو أدركنا ابن كليون (Cleon) لا على أنه ابن كليون بل على أنه أبيض، أمّا أَنْ يكون الأبيض ابن كليون فهذا بالعرض. لكن فى الواقع عندنا إحساس مشترك للمحسوسات المشتركة، وليس هذا الإحساس بالعرض، وإذن لا توجد حاسة خاصة لها لأننا فى هذه الحالة لا ندركها إلا كما ندرك ابن كليون كما ذكرنا.

الإحساس بالعرض للمحسوسات

غير أنه بالعرض تدرك الحواس المختلفة المحسوسات الخاصة الأخرى، لا من حيث إنها حواس متفرقة، بل من حيث إنها تكون حاسة واحدة عندما تحدث الإحساسات معا لشيء واحد. وهذه هى الحال عندما ندرك أنَّ المرارة مر وأصفر، لأنه ليس من شأن أى حاسة أخرى أنْ تقول عن هاتين الصفتين إنهما شيء واحد. ومن هنا يأتى أيضا أنَّ الحس المشترك يخطئ: إذْ يكفى مثلا أَنْ يكون الشيء أصفر، حتى نعتقد أنه مرارة.

لماذا تعددت الحواس

ولكن قد نسأل: لأى غرض تتعدد فينا الحواس بدلا من حاسة واحدة؟ ألا يكون ذلك لئلا تخفى علينا المحسوسات المصاحبة[1] والمشتركة كالحركة والمقدار والعدد؟ ذلك أنّه إذا كان البصر هو الحاسة الوحيدة لإدراكها، وكان الأبيض موضوعه، لا نفلتت منا هذه المحسوسات المشتركة بسهولة، وبدت لنا كأن جميع المحسوسات واحدة، لأن اللون

---

(1) أى التى تحدث مع غيرها فتصاحبها (ت).

والمقدار مثلا يتصاحبان دائما. لكن المحسوسات المشتركة من حيث إنها توجد كذلك في محسوس آخر، فهذا دليل على أنها متغايرة[1].

(٢)

تابع – الحس المشترك – وظيفته الثانية والثالثة

إدراك أننا ندرك

لما كنا ندرك أننا نبصر ونسمع، فبالضرورة أنَّ الحاس يدرك أنه يبصر إمّا بالبصر وإمّ بحاسة أخرى؛ لكن في هذه الحالة الأخيرة تكون نفس الحاسة هي حاسة البصر وحاسة موضوعه، أي اللون. ويترتب على ذلك إمَّا أنْ توجد حاستان للمحسوس الواحد، وإمّا أنْ يكون البصر حاسة نفسه[2]. وأيضا إذا كانت الحاسة التي تدرك البصر حاسة أخرى، فإمّا أن نذهب إلى ما لا نهاية له، وإمّا أنْ تكون إحدى هذه الحواس حاسة نفسها. فالأوْلى إذن أنْ نُسَلِّم بذلك لأول حاسة.

---

(١) يقسم ابن رشد موضوعات الحس المشترك، فبعضها يخص جميع الحواس، وبعضها لاثنين منها فقط. وهذا نص كلامه "وهذه القوى الخمس التي عددناها يظهر من أمرها أن لها قوة واحدة مشتركة ... سواء كانت مشتركة لجميعها كالحركة والعدد، أو لاثنين منها فقط كالشكل والمقدار المدركان بحاسة البصر وحاسة اللمس". ثم يضيف بعد ذلك أن وظيفة الحس المشترك الحكم على التغاير "فلما كنا بالحس ندرك التغاير بين المحسوسات الخاصة بحاسة حاسة حتى نقضي مثلا على هذه التفاحة أنها ذات لون وريح وطعم وشكل ، وأن هذه المحسوسات متغايرة فيها، وجب أن يكون هذا الإدراك بقوة واحدة. وذلك أن القوة التي تقضي على أن هذين المحسوسين متغايران هي ضرورة قوة واحدة"..

(٢) هذه الوظيفة الثانية للحس المشترك عند أرسطو أي الإحساس بالإحساس أما ابن رشد فجعلها الوظيفة الثالثة (انظر التعلقة السابقة) وهي عنده كما يأتي "وذلك أننا نجد كل واحدة من هذه الحواس تدرك محسوساتها؛ وتدرك مع هذا أنها تدرك، فهي تحس الإحساس، وكأن نفس الإحساس هو الموضوع لهذا الإدراك".

صعوبات

ولكن هاهنا صعوبة. فإن قيل إنَّ الإدراك بالبصر هو البصر، وإنَّ ما نبصر هو اللون أو ما يوجد فى اللون فيه، فإذا رأينا شيئًا هو نفسه يبصر، فإنَّ ما يُرى أولا[1] يكون فيه أيضا اللونُ، قلنا: إنَّه من البيّن إذن أنَّ "الإدراك بالبصر" لا يُحمل على معنىً واحد. لأننا حتى إذا لم نر شيئًا، فإننا مع ذلك نميز بالبصر بين النور والظلام، ولو أنَّ ذلك لا يكون بضرب واحد. وأيضا فإنَّ مع ذلك نميز بالبصر بين النور والظلام، ولو أنَّ ذلك لا يكون بضرب واحد. وأيضا فإنَّ ما يبصر فهو بنحو مّا ملون، ما دام كل عضو من أعضاء الحس فهو قبول المحسوس بدون الهيولى. ولهذا أيضا فإنَّ المحسوسات إذا غابت، ظلت الإحساسات والصور موجودة فى أعضاء الحس.

فعل المحسوس والحاسة واحد

إن فعل المحسوس والحاسة فعل واحد، غير أنَّ ماهيتهما مختلفة، ولنضرب مثلا بالصوت بالفعل، والسمع بالفعل: فمن الممكن ألا يسمع من عنده سمع، وألا يرن من عنده صوت، ولكن عندما يخرج إلى الفعل من يسمع بالقوة، ويرن من عنده رنين بالقوة، عندئذ يحدث السمع بالفعل، والصوت بالفعل، ويمكن أن يسمى هذا بالسماع والرنين - فإذا كانت الحركة والفعل والانفعال توجد فى المنفعل، فبالضرورة أنْ يوجد الصوت بالفعل والسمع بالفعل من السمع بالقوة، لأنَّ فعل الفاعل والمحرك يحصل

(1) يريد عضو الحس أى العين عن هكس.

فى المنفعل؛ ولهذا ليس من الضرورى أن يكون المحركُ نفسُه متحركا[١].
فِعْل المُصوِّت إذن هو الصوت الرنين، وفعل ما يُسْمِع السمع أو السماع، لأنَّ السمع يقال على معنيين، وكذلك[٢] المصوت. فالأمر كذلك فى الحواس الأخرى، والمحسوسات الأخرى. ذلك أنه كما أنَّ الفعل والأفعال يوجدان فى المنفعل لا فى الفاعل، كذلك فعل المحسوس وفعل قوة الحس يوجدان فى الحاس. غير أنه فى بعض الأحوال الأخرى لا يسميان؛ ذلك أننا نسمى الإبصار فعل البصر، ولكن فعل اللون لا اسم له. ونسمى التذوق فعل قوة الذوق، ولكن فعل المذوق لا اسم له. والآن من حيث إنَّ فعل المحسوس وفعل الحاس هما فعل واحد، على الرغم من تباين ماهيتهما فمن الواجب أنْ يزول أو يبقى معا كل من السمع والصوت، إذا حملا على معنى الفعل. وكذلك أيضا الطعم والذوق، ومثل ذلك الحواس الأخرى والمحسوسات الأخرى. على العكس من ذلك فيما يختص بالمحسوسات التى يقال إنها محسوسات بالقوة، فليس هذا بواجب[٣].

خطأ الطبيعيين الأولين

ولذلك أخطأ الطبيعيون الأولون عند ما ذهبوا إلى أنه لا يوجد أبيض ولا أسود بدون البصر، ولا طعم بدون الذوق. فإن صح رأيهم من جهة فإنَّه

(١) فعل المحسوس فى الحاسة ليس ميكانيكيا بل غائيا بالمحسوس غاية تتجه إليها الحاسة من تلقاء نفسها. وأثر المحسوس كأنه محرك لا يتحرك. أما لأنه لا يتحرك فراجع إلى وجوده فى الحاسة، ومن هنا لا يتحرك ساعة الفعل (ت).

(٢) أى القوة والفعل (ت).

(٣) أى ليس بواجب أن تزول أو تبقى معا. وهنا نجد أرسطو يرفض أى تفسير نسبى. وليس وجود العالم الخارجى وظيفة من وظائف إحساسنا، ما دامت المحسوسات يمكن أن توجد بالقوة مستقلة عن الذى يحس بها (ت).



غير صحيح من جهة أخرى؛ ذلك أنَّ الإحساس والمحسوس يقالان على معنيين: أحدهما بالقوة، والآخر بالفعل؛ لذلك يصح قول هؤلاء الفلاسفة فى حالة الفعل، ولكنه لا يصح فى الحالة الأخرى. ويرجع خطؤهم إلى حمل الألفاظ على المعنى المطلق، على حين أنها لا تقبل الإطلاق.

الحاسة تناسب كالحال فى السمع

وإذا كان التوافق ضربا من النغم وكان النغم والسمع من جهةٍ شيئا واحدا وليسا شيئا واحدا من جهة أخرى؛ وكان التوافق هو التناسب، فمن الضرورى أنْ يكون السمع كذلك ضربا من التناسب. ولهذا السبب كان كل إفراط أو تفريط كالصوت الحاد والغليظ مما يُفسد حاسة السمع. وكذلك فى الطعوم، فإنَّ المفرطة منها تتلف الذوق وفى الألوان يفسد الإفراط فى الضوء اللامع والمعتم البصر. وفى الشم الرائحة القوية سواء أكانت حلوة أم مرة[1] كل هذا يدل على أنَّ الحاسة تناسب مّا. ولهذا السبب أيضا تكون المحسوسات لذيذة، إذا بلغت حدَّ التناسب المطلوب، وقد كانت من قبل نقية وبدون امتزاج كالحال فى اللاذع أو الحلو أو المالح فإنها لذيذة، ولكن على وجه العموم الممتزج أكثر توافقا من الحاد أو الغليظ فقط، وبالنسبة للحس ما يمكن أن يسخن أو يبرد لكن الحاسة هى التناسب، على حين أن المحسوسات المفرطة هى علة الألم أو الفساد.

المحسوسات المتغايرة

كل حاسة هى إذن خاصة بمحسوسها توجد فى عضو الحس من

(1) كذا فى اليونانى (قتواتى).

حيث هو كذلك، وتحكم على الصفات المميزة للمحسوس المقابل له. مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود، والذوق بين الحلو والمر، والأمر كذلك أيضا فى الحواس الأخرى، ولكن لما كان حكمنا يقع أيضا على الأبيض والحلو، وعلى كل محسوس فى صلته بمحسوس آخر، فبأى مبدأ ندرك تغايرها. يجب أنْ يكون ذلك بحاسة من حيث إننا أمام المحسوسات. ومن هنا يتضح أيضا لماذا لا يكون اللحم العضو الأخير للحس، إذ يكون فى هذه الحالة من الواجب أن ما يحكم[1] يحكم بملاقاة المحسوس. ويترتب على ذلك أنه لا يمكن الحكم بقوى متفرقة أن الحلو مختلف عن الأبيض: ويجب أن تكون هناك قوة واحدة تدرك كلاً منهما بوضوح. وإلا يكف أن أرى أحدهما وأن ترى أنت الآخر كى يظهر الفرق بينهما. ولكن يجب أن تكون هناك قوة واحدة هى التى تقول هذا الفرق، لأننا نقول إن الحلو غير الأبيض. فما يميز هو إذن قوة واحدة تعقل وتدرك كما تميز - يظهر إذن أنه ليس يمكن الحكم على المحسوسات المتفرقة بأعضاء متفرقة. أما أنه لا يمكن أن يحكم عليها فى أوقات متفرقة، فهذا ما سوف نبينه، ذلك أنه لما كانت نفس القوة هى التى تقول إن الحسن والقبيح متميزان، وكذلك أيضا فإنها عندما تقول على شىء بأنه مختلف تقول على الآخر إنه كذلك (ولفظ "عندما" هنا ليس بالعرض بالنسبة للقول أعنى بالعرض المعنى الذى أُثبت فيه الآن أن شيئا يختلف عن غيره، دون ذكر تخالفهما بالفعل فى الوقت الحاضر. على العكس فإن هذه القوة تقول على النحو التالى: فهى تحكم فى الآن،

(١) أى الحس المشترك (ت).

وتحكم أن الأشياء مختلفة بالفعل فى الآن) لهذا إذن كانت القوة تحكم فى وقت واحد؛ فهى لذلك وحدة لا تنفصل فى وقت لا ينفصل.

ولكن (قد يُعْترض) بأنه يستحيل فى الشىء الواحد أَنْ يتحرك حركات متضادة فى وقت واحد، إذْ أنَّ هذا الشىء غير منقسم، وفى وقت غير منقسم.

نظرية مؤقتة

فإذا كان المحسوس حلوا، فإنه يحرك الحاسة أو التفكير بنحو معين، على حين أَنَّ المُرَّ يحرك بنحو مضاد، والأبيض بنحو آخر. فهل إذن ما يحكم[1] هو فى نفس الوقت من جهة لا ينقسم، ولا ينفصل بالعدد من جهة، ومنفصل بالجوهر من جهة أخرى؟ فيكون المنقسم هو ما يدرك المحسوسات المنقسمة من وجه، إلا أنه من وجه آخر يدركها هذا المنقسم من حيث إنها لا منقسمة، لأنه قابل للقسمة بالجوهر، غير قابل للقسمة بالمكان والعدد.

اعتــراض

أو أن هذا الحل مستحيل؟ ذلك أنه بالقوة فقط الشىء الواحد اللاقابل للقسمة يستطيع أن يكون المتضادين معا، وليس ذلك بالجوهر: بل يصبح منقسما بإخراجه إلى الفعل، ولا يمكن أن يكون فى نفس الوقت أبيض وأسود ويترتب على ذلك أنه لا يمكن أن يقبل صور الأبيض والأسود (إذا سلمنا)، أنه بهذا الجنس من القبول يكون الإحساس والتفكير.

(١) أى الحس المشترك (ت).

التشبيه بالنقطة

ويشبه أن يكون هذا كما هو فى النقطة التى يسميها بعض الفلاسفة[١]، وهى تعد واحدة أو اثنتين[٢]، ومن حيث كذلك يمكن أن تنقسم. وإذن فالقوة التى تحكم واحدة من جهة أنها لا تقبل القسمة، وهى تحكم على الشيئين معا، ولكن من وجهة أنها قابلة للقسمة فإنها ليست واحدة إذْ أنها تستعمل النقطة الواحدة مرتين فى وقت واحد. وإذن فمن جهة أنها تنظر إلى الطرف على أنه اثنان فإنها تحكم على شيئين، وعلى شيئين منفصلين بقوة منفصلة بنوع ما، ولكن من حيث إنها تنظر إلى الطرف كأنه شىء واحد فإنها تحكم على شىء واحد وتدرك المحسوسات فى وقت واحد.

فقد ذكرنا إذن ما فيه الكفاية فيما يختص بالمبدأ الذى يكون به الحيوان قادرا على الإحساس.

(٣)

التفكير والإدراك والتخيل - القول فى التخيل

الإحساس والتفكير:

هناك إذن صفتان أساسيتان تميزان ما تُعَرِّف به النفس: الأولى الحركة الموضعية، والثانية التفكير والحكم والإحساس[٣]. ومن جهة أخرى

---

(١) إشارة إلى الرياضيين على وجه العموم (رودييه).

(٢) النقطة الهندسية إما منقسمة وإما لا منقسمة بحسب اعتبارها واحدة أو اثنتين. فهى على الخط قد تكون نهاية جزء من هذا الخط، وبداية الجزء الآخر (ت).

(٣) فى تفسير فيلوبون أن قدماء الفلاسفة عرفوا النفس بأمرين: الحركة الموضعية من جهة،=

يذهبون عادة إلى أن التفكير والعقل كأنهما نوع من الإحساس (لأن النفس فى كلا الحالين تميز وتعرف شيئا موجودا). وأنّ قدماء الفلاسفة[1] يوحِّدُون بين الحكم والإحساس (فهذا أنبادوقليس يقول "يزيد العقل فى الإنسان بما يقدم إلى الحواس"، ويقول فى كتاب آخر "ومن هنا يحصل عند الإنسان دائما أفكار تتغير"، وتدل أقوال هوميروس على نفس الشيء إذْ يقول: "لأن هذا هو العقل (فى الإنسان)" فجميع هؤلاء يعتقدون أنّ التفكير كالإحساس شيء جسمانى، وأنّ الشبيه يُدْرك ويفكر بالشبيه، كما بيّنا فى أول هذا الكتاب[2].

رفض المذهب

ومع ذلك فمن الواجب عليهم فى نفس الوقت أن يبيِّنُوا علة الخطأ وهو ظاهرة توجد فى الحيوانات بوجه خاص، وتقع النفس فيه أغلب حياتها. ويترتب بالضرورة (فى مذهبهم) إمّا، كما يذهب بعض الفلاسفة[3]، أن جميع الظواهر صادقة، وإمّا أنّ ممارسة اللاشبيه هى التى تُحدث الخطأ. لأن هذا هو ضد معرفة الشبيه بالشبيه. ولكنهم يسلمون عادة بأن الخطأ فى الأضداد كالعلم بها شيء واحد). - فمن البيّن كما نقول إذن، أن الإحساس والعقل ليسا أمرا واحدا، ذلك أنّ

=والتفكير والحكم والإحساس من جهة أخرى. وعندهم أن التفكير والإحساس شيء واحد، مع أنه من الواضح أن الإحساس والتفكير مختلفان (ت).

(١) انظر ما بعد الطبيعة ١٠٠٩ ظ١٢ - وهم أنباد وقليس، وبارمنيدس، بل هوميروس أيضا (ت).

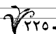
(٢) الكتاب الأول المقالة الثانية.

(٣) مثل بروتا جوراس الذى يرفض أرسطو مذهبه بوجه خاص، انظر ما بعد الطبيعة ١٠٠٩ و ٦ - والمقالة الأولى ٤٠٤ و ٢٨ (ت).

أحدهما يشترك فيه جميع الحيوانات، والآخر عدد صغير فقط؛ وأيضا فإنّ التفكير (الذى يشمل المستقيم وغير المستقيم من حيث إنّ التفكير عقل، وظن صادق، وغير المستقيم أضدادها) ليس هذا التفكير مطابقا للإحساس كذلك، لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائما، ويوجد عند جميع الحيوانات، على حين أن التفكير قد يكون خطأ كما يكون صوابا، ولا يوجد إلا عند الكائنات التى لها عقل[1]. - أما التخيّلُ فهو شىء متميز عن الإحساس والتفكير، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس وأنه بدون التخيل لا يحصل الاعتقاد. أمّا أنّ التخيل ليس تفكيرا، ولا اعتقادا، فهذا واضح، ذلك أنّ التفكير متوقف علينا كما نريد (لأننا نستطيع أن نتخيل شيئا أمامنا كما يفعل أولئك الذين يرتبون الأفكار فى مواضع معينة للذاكرة ويكوّنون منها صورا) على حين أنّ الظن لا يتوقف علينا، لأنّ الظن الذى يحدث عندنا، إمّا أنْ يكون صادقا، وإمّا أنْ يكون كاذبا؛ وأيضا فإننا حين يحصل عندنا ظن بأنّ شيئا مرعبٌ أو مخيف، ننفعل فى الحال، وكذلك إذا كان الشىء مطمئنا.

أمّا إذا كنا تحت تأثير التخيل فإننا نتصرف كما لو كنا نتأمل فى صورة الأشياء التى توحى بالخوف أو الأمن[2]. - وهناك أيضاً أنواع من الاعتقاد: العلم والظن والعقل وأضدادها ولكن التمييز بين هذه الأنواع يجب أن يُبحث فى موضع[3] آخر.

(١) يميز ابن رشد بني التخيل والإحساس فيقول: "وقد تفارق هذه القوة أيضا قوة الحس فإنا كثيرا ما نكذب بهذه القوة، ونصدق بقوة الحس، ولا سيما فى محسوساتها الخاصة، ولذلك كثيرا ما نسمي المحسوسات الكاذبة تخيلا".
(٢) يعنى أنه لا يحدث عندنا انفعال (قنواتى).
(٣) لعل أرسطو يقصد كتاب الأخلاق النيقوماخية الجزء السادس الفصل الثالث (ت).



التخيـل :

ولنعد إلى القول فى التفكير: لما كان التفكير مختلفا عن الإحساس وكان يبدو من أمره أنه يشمل التخيل من جهة، والاعتقاد من جهة أخرى، فيجب بعد تحديد طبيعة التخيل أنْ نفحص أيضا عن الاعتقاد. إذا كان التخيل إذن هو القوة التى بها نقول إنّ الصورة تحصل فينا، وإذا ضربنا صفحا عن استعمال المجاز لهذا الاصطلاح، فإننا نقول إنّ التخيل ليس إلا قوة أو حالة نحكم بها، ونستطيع أن نكون على صواب أو خطأ. والأمر كذلك فى الإحساس والظن والعلم والتعقل.

ليس التخيل إحساسا :

أمّا أنّ التخيل يختلف عن الإحساس فهذا بيّن. وهاك الأسباب: ذلك أنّ الإحساس أمّا قوة وإما فعل، مثال ذلك البصر والإبصار. على العكس قد توجد الصورة فى غيبتها[(١)] كالصور التى نشاهدها فى النوم. - وأيضا فإنَّ الإحساس حاضر دائما[(٢)]، وليس التخيّل كذلك. ومن جهة أخرى إذا كان التخيل والإحساس شيئا واحدا بالفعل، فيجب أنْ يكون التخيل موْجودا فى جميع الحيوانات، ولكن يبدو أنّ الأمر ليس كذلك كالحال فى النمل والنحل والدود[(٣)] - وأيضا فإنّ الإحساسات صادقة

---

(١) أى فى غيبة الإحساس بالقوة والإحساس بالفعل (ت).

(٢) المقصود هنا الإحساس بالقوة إذ أن ملكة الحس حاضرة دائما فى سائر الحيوان (ت).

(٣) المقصود أن الإحساس يشمل الإنسان والحيوان، أما التخيل فخاص بالإنسان، وبعض الحيوان فقط. ويضيف ابن رشد فرقا آخر "وأيضا فإن نحس من الأمور الضرورية لنا، وليس كذلك التخيل، بل لنا أن نتخيل الشىء وألا نتخيله. وهذا أحد فروق ما بين هذه القوة وقوة الظن". ويقول فينما يختص بالحيوان "ومن هذه الجهة نظن أن هذه القوة ليس توجد لكثير من الحيوان كالدود والدواب وذوات الأصداف. وذلك أنا نرى هـذا الصنف من الحيـوان =

دائما، على حين أنّ الصور فى معظم الأحيان كاذبة - وأيضا فإنّ الإحساسات صادقة دائما، على حين أنّ الصور فى معظم الأحيان كاذبة - وأيضا فنحن لا نقول حين نوجه نظرنا إلى المحسوس إنه يظهر لنا كصورة إنسان مثلا، بل نقول ذلك حين لا تكون مشاهدتنا واضحة (وعندئذ يكون الإحساس صادقا أو كاذبا)[1]. - وأخيرا، كما ذكرنا من قبل، فإن الصور البصرية تظهر حتى إذا كانت الأعين مغمضة.

وليس ظنا :

إلا أنّ التخيل لا يمكن أنْ يكون أحد الأمور الصادقة دائما، كالحال فى العلم أو التعقل، لأنّ التخيل قد يكون كاذبا أيضا. يبقى إذن أنْ ننظر هل هو الظن، لأن الظن قد يكون صادقا أو كاذبا. إلا أن الظن يكون مصحوبا باعتقاد قوى (ذلك أنه لا يمكن ألا يعتقد صاحب الظن فيما يظنه) ولكن لا يوجد الاعتقاد القوى فى أى حيوان، على حين أنّ التخيل يوجد عند عدد كبير منها.

وليس ظنا مصحوبا بالإحساس :

وأيضا فإن كل ظن يصحبه اعتقاد قوى، وكلّ اعتقاد قوى إقناع، وكلّ إقناع عقل، ولكن من بين الحيوانات ما يوجد عنده تخيّلاً دون العقل - فمن الواضح عندئذ أن التخيل ليس هو الظن المصحوب بالإحساس، ولا الظن الحاصل عن الإحساس، ولا المركب من الظن والإحساس، لما

=لا يتحرك إلا بحضور المحسوسات. ويشبه أن يكون هذا الصنف من الحيوان إما أن لا يوجد له تخيل أصلا، وإما إن وجد فغير مفارق للمحسوس".

(١) جميع المفسرين يضعون هذه الجملة بين حاصرتين لعدم صحتها (ت).

ذكرناه، ولأنه فى مذهبهم يكون موضوع الظن ليس شيئا آخر إلا موضوع الإحساس: أعنى أن التخيّل يكون المركبَ مثلا من الظن بالأبيض والإحساس بالأبيض، لأنه لا يمكن أن ينتج عن الظن بالخير والإحساس بالأبيض. فإنْ نتخيل إذن هو فى هذا المذهب أنْ نظن عن الشىء الذى نحس به، وليس ذلك بالعرض. إلا أننا فى الحقيقة ندرك بالإحساس أشياء كاذبة يحصل لنا عنها فى نفس الوقت اعتقاد صادق، مثال ذلك أنَّ الشمس تظهر فى حجم قطره دم، ومع ذلك نعتقد أنها أعظم من الأرض المسكونة. ويترتب على ذلك إما أننا قد عدلنا عن الظن الصادق الموجود فينا، ولو أن الشىء لم يتغير ولم يحصل عندنا سهو أو عدول عن اعتقادنا، وإمّا أنْ نحتفظ بالظن الصادق الموجود فينا، وعندئذ يكون الظن نفسه بالضرورة، صادقا وكاذبا معا. ومع ذلك لا يمكن أنْ يُصبح الظن الصادق كاذبا إلا فى الحالة التى يتبدل فيها الشىء بغير علمنا. ويترتب على ذلك أنَّ التخيل ليس أمرا من هذه الأمور[1] ولا المركب منها.

ولكن ما دام الشىء المتحرك يمكن أنْ يحرك غيره بدوره؛ وكان التخيل كما يظهر ضربا من الحركة، ولا يمكن أن يحصل بدون الإحساس، ولكن فى الكائنات التى تحس فقط، وعن أشياء هى موضوعات الإحساس؛ وكانت الحركة يمكن أن تحصل عن الإحساس بالفعل أيضا؛ وكانت هذه الحركة بالضرورة شبيهة بالإحساس؛ فإذا سلمنا بهذه المقدمات، فالحركة التى هذه طبيعتها يجب بالضرورة أولا ألا تكون قادرة

(١) أى الظن والإحساس (ت).

على الوجود بدون إحساس وأن تنتمى إلى الكائنات التى لا تحس، وثانيا أن تجعل صاحبها قادرا على أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال، وأخيرا أن تكون نفسها صادقة أو كاذبة. - أما لماذا كانت النتيجة الأخيرة فذلك لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائما أو على الأقل لا يصيبه الخطأ إلا فى النادر. ثم يحصل الإدراك بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض، وعندئذ يمكن أن يحدث الخطأ، لأنه أنْ يكون المحسوس أبيض فهذا أمر لا نخطئ فيه، ولكن أنْ يكون الأبيض هذا الشىء أو ذاك فهذا ما يمكن أنْ نخطئ فيه. وثالثا هناك إدراك المحسوسات المشتركة، نعنى المحسوسات المشتقة عن المحسوسات بالعرض، والتى تنتمى إليها المحسوسات الخاصة أعنى مثلا الحركة والمقدار، وهما أعراض للمحسوسات الخاصة، وفيهما يقع معظم الخطأ فى الإحساس. لكن الحركة الحاصلة عن أثر الإحساس بالفعل، تختلف باختلاف هذه الأنواع الثلاثة من الإحساسات. فالنوع الأول[1] مادام الإحساس حاضرا أم غائبا، ولا سيما إذا كان المحسوس بعيدا.

تعريف التخيل:

فإذا لم يكن فى التخيل صفات أخرى غير التى ذكرنا، وكان كما وصفنا، فيكون التخيل الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل. ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد اشتق التخيل "فنطاسيا" Phantasis اسمه من النور "فاوس" Phaos إذ بدون النور لا يمكن أن نرى، ولما كانت

---

(١) الحركة (أى التخيل) من النوع الأول (ت).

الصور تبقى فينا وتشبه الإحساسات فإن الحيوانات تفعل أفعالا كثيرة بتأثيرها، بعضها لأنها لا يوجد عندها عقل، وهذه هى البهائم، وبعضها الآخر لأن عقلها يُظلم بالانفعال، أو الأمراض، أو النوم، كالحال فى الإنسان.

وفى القدر الذى ذكرناه عن طبيعة التخيل وعلته كفاية.

(٤)

العقـل المنفعـل

العقــل:

ولننظر الآن فى جزء النفس الذى به تعرف وتفهم سواء أكان هذا الجزء مفارقا أن لم يكن مفارقا من حيث المقدار، بل حسب العقل فقط. وعلينا أنْ نفحص ما يميز هذا الجزء وكيف يحصل التعقل.

العقل أو الفكر:

إذا كان التعقل إذن شبيها بالإحساس، فيكون التفكير إمّا انفعالا عن المعقول، وإمّا أمر آخر من هذا الجنس. يجب إذن أن يكون هذا الجزء من النفس لا ينفعل مع قدرته على قبول الصورة، وأن يكون بالقوة شبيها بهذه الصورة دون أنْ يكون هذه الصورة نفسها، وأن يكون العقل بالنسبة إلى المعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات. يجب إذن أن يكون العقلُ بالضرورة من حيث إنه يعقل جميع الأشياء، غيرَ ممتزج كما يقول "أنكساجوراس" حتى يستطيع أنْ يأمر أى يَعْرف، لأنه حين يُظهر صورته إلى جانب الصورة الغريبة، فإنه يعترض سبيل هذه الصورة ويحول دون تحقيقها.

العقل بالقوة مكان الصور:

وإذن فليست له طبيعة تخصه إلا أنْ يكون بالقوة، وهكذا، فإنّ هذا الجزء من النفس الذى يسمى عقلا (أعنى بالعقل ما به تفكر النفس وتتصور المعانى) ليس شيئًا بالفعل قبل أن يفكر. ولهذا السبب أيضا يجدر بنا ألّا نقول إنّ العقل يمتزج بالجسم، إذْ يصبح عندئذ ذا صفة محدودة، إما باردا أو حارا بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس، ولكن فى الواقع ليس له أى عضو. ولذلك قد أصاب من زعم[1] بأن النفس مكان الصور، على أنّ هذا لا يصدق على النفس بكليتها، بل على النفس العاقلة، ولا يصدق على الصور بالفعل، بل على الصور بالقوة. - أما أن عدم انفعال قوة الحس وعدم انفعال قوة العقل لا يتشابهان فهذا بيِّن إذا نظرنا إلى أعضاء الحس والحاسة. ذلك أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوى، مثال ذلك أننا لا ندرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة، وكذلك لا نستطيع أنْ نبصر أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة. لأنَّ العقل عندما يعقل معقولا شديدا فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة، ذلك أنَّ قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن، على حين أنَّ العقل مُفَارق له، إلا أنّ العقل متى أصبح المعقولات.

العقل المستفاد:

على المعنى الذى نسمى به "العالم" ذلك الذى بالفعل (وهو ما يحصل للعالم حين يستطيع أن ينتقل إلى الفعل بنفسه) فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل، وأيضا فإنه يكون عندئذ قادرا على أن يعقل ذاته.

---

(١) يشير أرسطو إلى أفلاطون (ت).

كيف ندرك الصورة والماهية:

ولمّا كان المقدار يختلف عن ماهية المقدار، والماء يختلف عن ماهية الماء (والأمر كذلك فى كثير من الأشياء الأخرى لا فى جميعها لأن بعضها يتطابق)[1] فإننا نحكم على ماهية اللحم وعلى اللحم نفسه إمّا بقوى مختلفة وإما بنفس القوة ولكن بطرق شتى[2] لأن اللحم لا يوجد مستقلا عن المادة بل كتجويف الأنف: صورة معينة فى مادة معينة. إننا نحكم إذن بقوة الحس على البارد والحار وعلى جميع الصفات التى تكون عن تناسب فى اللحم ولكننا نحكم بقوة أخرى إمّا مفارقة للحس وإما مضافة إليها كنسبة الخط المنكسر حين يستقيم إلى الخط المنكسر نفسه - على ماهية اللحم - والأمر كذلك أيضا فى المجردات، فالمستقيم يشبه تجويف الأنف لأنه مع المتصل. إلا أن ماهيته، إذا كانت ماهية المستقيم مختلفة عن المستقيم، شيء آخر. ولنقل مثلاً إن المستقيم الزوج. إنه إذن بقوة أخرى مختلفة أو بنفس القوة ولكن بطرق أخرى نميزها على وجه العموم إذن كما أن موضوعات المعرفة مفارقة لهيولاها فالأمر كذلك فى (أفعال) العقل.

بعض الصعوبات:

وهاهنا صعوبة: إذا كان العقل بسيطا ولا منفعلا، وكان كما يقول

(١) أى أن الشيء وماهيته واحد (ت).

(٢) يقول تريكو إن هذه الفقرة من كلام أرسطو تثير صعوبات كثيرة، ولم يتفق الشراح على تفسيرها وتفسير ثامسطيوس ثم سمبلقيوس أسهل التفاسير، وهو الذى تبعه هكس. ويقصد أرسطو أن قوة الحس تكفى فى إدراك المحسوس كاللحم مثلا. أما إدراك الماهية، أى صورة اللحم، فهذا يرجع إلى قوة أخرى، هى العقل، nous وهو الذى يدرك إما الصورة المتحققة فى الهيولى وإما الصورة المفارقة لها.

"أنكساجوراس" لا يشارك أى شىء آخر، فكيف يعقل إذا كان التفكير انفعالا ما؟ ذلك أنه من حيث إن شيئين يشتركان فى أمر، فنقول عن أحدهما إنه يفعل، وعن الآخر إنه ينفعل - وأيضا: هل العقل نفسه معقولا؟ لأنه عندئذ إمَّا أن يكون فى المعقولات الأخرى عقل، إذا لم يكن معقولا بشىء آخر غير ذاته، وإذا كان المعقول واحدا بالنوع؛ وإمّا أن يكون هناك عنصر غريب يمتزج بالعقل هو الذى يجعله معقولا، كما هو الحال فى المعقولات الأخرى - أم هل الأولى بنا أن نعود إلى تمييزنا السابق عن الانفعال من أنه يتم بفضل عنصر مشترك فنقول إن العقل هو بالقوة ويوجه ما المعقولات نفسها، إلا أنه بالفعل ليس أى واحدٍ منها قبل أن يعقل؟ ويجب أن يكون الأمر فيه كالحال فى اللوح الذى لم يكتب فيه شىء بالفعل: فهذا بالضبط هو الحال فى العقل؟ - وأيضا فإنّ العقل نفسه معقول كسائر المعقولات. ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير "الهيولانية" العاقل والمعقول واحد، لأن العقل النظرى وما يعرفه شىء واحد. (أما لماذا لا نفكر دائما دائما فسوف نفحص عن ذلك) وعلى العكس الأشياء الهيولانية لا توجد فيها المعقولات إلا بالقوة فقط، ويترتب على ذلك أن الأشياء الهيولانية تعرى عن العقل (لأنَّ العقل بالقوة لهذه الأشياء بدون هيولاها) أمّا العقل فهو معقول[1].

---

(١) يقول ابن رشد فى تلخيصه "ومما يخص أيضا هذا الإدراك العقلى أن الإدراك فيه هو المدرك. ولذلك قيل: إن العقل هو المعقول بعينه. والسبب فى ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء من الهيولى ويقبلها قبولا غير هيولانى، يعرض له أن يعقل ذاته. إذ كانت ليس تصير المعقولات فى ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس..".

(٥)

العقـل الفعّـال

العقل المنفعل والفعال

ولكن مادمنا فى الطبيعة كلها نميز أولا ما يصلح أنْ يكون هيولى لكل نوع (وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع) ثم شيئا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعا، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن إلى هيولاه فمن الواجب، فى النفس أيضا، أنْ نحدد هذا التمييز. ذلك أننا نميز من جهةٍ العقل الذى يشبه الهيولى لأنّه يصبح جميع المعقولات، ومن جهةٍ أخرى العقلَ الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيه بالضوء: لأنه، بوجه ما، الضوء أيضا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل. وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجوهر فعل، لأنَّ الفاعل دائما أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى، والعلم بالفعل هو وموضوعه شىء واحد. أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان فى الفرد، ولكنه ليس متقدما[١] بالزمان على الإطلاق، ولا نستطيع أن نقول إنَّ هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى. وعندما يفارق[٢] فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالدا

---

(١) أى متقدما على العلم بالفعل. فالعلم بالقوة يتميز عن العلم بالفعل، وعن موضوع العلم تبعا لذلك (ت).

(٢) يمكن أن تفهم المفارقة على النحو الآتى: العقل الفعال يفارق العقل المنفعل بالتجريد، وعندئذ فقط يكون هو وماهيته شيئا واحدا، ولا يتميز عن ماهيته. هذا هو تفسير زرابلا وهكس. ولكن يمكن أن نفترض أن أرسطو يقصد مفارقة حقيقية للعقل الفعال، وأن غاية هذه المفارقة تأكيد سمو العقل الفعال وأزليته (ت).

وأزليا. (ومع ذلك فإننا لا نتذكر لأنه غير منفعل، على حين أن العقل المنفعل فاسد) [١] وبدون العقل الفعَّال لا نعقل [٢].

---

(١) يقول تريكو: إن تفسير هذه الفقرة التى وضعها بين حاصرتين صعب، وهناك شروح عدة:

(أ) عند فلوطرخس وفيلوبون أن هناك أخطاء فى التذكر تزيد مع الشيخوخة.

(ب) عند ثامسطيوس وسمبلقيوس وروديبه، أننا لا نحتفظ بعد الموت بأى ذكرى للحياة الماضية.

(جـ) عند ترندلبرج، وبيل، وسسميل، أننا لا نذكر فى الحاضر حياتنا الماضية.

(د) عند هكس أن العقل الفعال لأن موضوعه أزلى لا يعقل أى ذكرى.

ويرجح تريكو الرأى الثانى وهو أن الذاكرة لا تعيش بعد الموت، لأن العقل الفعال لا ينفعل ولا يحتفظ بأى أثر للزمان أو ظروف الحياة. أما العقل المنفعل فإنه يتأثر بالظروف، ويفسد عند موت الشخص.

(٢) هذه العبارة الأخيرة تفهم على أنحاء، فقد تترجم: بدون العقل المنفعل لا يعقل العقل الفعال شيئا (سيملقيوس وزرابلا وترندل وبونتز) أو: بدون العقل الفعال لا يعقل العقل المنفعل شيئا (هكس). أو: بدون العقل المنفعل لا نعقل. أو: بدون العقل الفعال لا نعقل. وقد آثر تريكو التفسير الأخير الذى ذهب إليه روس (ت).

(تعليق على الفصل السابق).

ناقش ابن رشد المعقولات الأزلية الموجودة فى العقل الفعال وصلتها بالعقل المنفعل أو الهيولانى، وهذا هو تفسيره: "أما من يضع هذه المعقولات موجودة بالفعل دائمة وأزلية فليس لها هيولا إلا على التشبيه والتجوز، إذ كانت الهيولى هى أخص أسباب الحدوث: وذلك أن معنى الهيولى على هذا الرأى ليس يكون شيئا أكثر من الاستعداد الحادث الذى بهٓ يمكن أنْ نتصور هذه المعقولات وندركها، لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تتقوم به هذه المعقولات إذا قبلها، كالحال فى الاستعداد الهيولانى الحقيقى. ولذلك قد يمكن أن يتصور هذا الإستعداد حادثا والمعقولات التى تقبلها أزلية على هذه الجهة، وهى الجهة التى ينبغى أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائما ويتصل بها. وأما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التى يسمونها العقل الهيولانى أزلية ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالة. وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون وهم لا يشعرون أنهم يتناقضون. ذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثة، وأنها ذات هيولى أزلية أيضا ... ...".

وخلاصة رأى ابن رشد، وقد نقلنا بعضه، أن العقل المنفعل استعداد فقط، وليست مفارقة العقل الفعال مفارقة حقيقية. ومن أراد التوسع فعليه بالرجوع إلى نص ابن رشد (الاهوانى).

(٦)

أفعال العقل: تعقل الأشياء المركبة، والأشياء اللامنقسمة

الحكم يؤلف أو يفرق

يحصل تعقل الأشياء اللامنقسمة فى الأمور التى لا يمكن أنّ يقع فيها غلط، ولكن الأشياء التى يجوز عليها الخطأ والصواب، ففيها تركيب من معان، وكأنها معنى واحد. وكما يقول أنبادوقليس: "وحيث ظهر إلى الوجود رءوس كثيرة لا رقاب لها" ثم اجتمعت بعد ذلك بالمحبة، فكذلك هذه المعانى كانت متفرقة أولا، ثم أصبحت مركبة؛ مثال ذلك معانى مالا يقاس وقطر المربع. أمَّا فيما يختص بالأشياء الماضية والمستقبلة، فإنَّ الزمن يتدخل كعنصر مضاف فى تركيبها، ذلك أن الخطأ[1] يوجد دائما فى التركيب، لأننا حين نحكم على الأبيض أنه لا أبيض، فإننا ندخل اللا أبيض فى التركيب ويمكن أيضا أنْ نسمى جميع هذه المركبات قسمة. ومهما يكن من شىء فليس الخطأ والصواب فى قولنا إن كليون أبيض فحسب، بل كذلك فى أنّه كان أو سيكون، والمبدأ الذى يوحّد كلاً من هذه المركبات هو العقل.

تعقل المعانى الكلية

ولما كان اللامنقسم يقال على معنيين: إما اللامنقسم بالقوة، وإما بالفعل، فليس ما يمنع أنْ نعقل اللامنقسم عندما نعقل الطول (لأنّه لا

---

(١) تكلم أرسطو عن مذهبه فى الخطأ والصواب فى كتاب العبارة وفى ما بعد الطبيعة. وخلاصته أن الخطأ ينشأ عن فساد تركيب العناصر البسيطة التى منها تتألف الأشياء الطبيعية. (عن تريكو).
ويقول حنين فى تلخيص كتاب النفس المنسوب إليه: "ثم أخبر (يريد أرسطو) متى يصدق العقل ومتى لا يصدق فقال: العقل إذا وصف الأشياء المبسوطة القائمة بنفسه صدق ... ... وإذا وصف الأشياء المركبة، أى الأجسام، فربما صدق فى وصفه إياها، وربما لم يصدق، لأن صور الأشياء المركبة ليست معقولة بجوهر، بل إنما هى معقولة بعرض ... ...".

منقسم بالفعل(فى زمن لا منقسم، فالزمن يكون منقسما أو لا منقسما كالطول - فلا نستطيع إذن أن نقول ما جزء الطول الذى يعقله العقل فى كل نصف من الزمن، لأن الكل إذا كان لا منقسما، فالنصف لا يوجد إلا بالقوة، ولكن العقل إذا عَقل كلَّ نصف على حدة، فإنه يقسم الزمن كذلك، وعندئذ يكون كأنه يعقل أطوالا كثيرة، فإذا عقل العقلُ الطولَ مكونا من نصفين، فإنه يعقل فى زمن مكون أيضا من نصفين[1] أما اللامنقسم، بالصورة لا بالكم، فإننا نعقله فى زمن لا منقسم، وبفعل للنفس لا منقسم ومع ذلك فإنَّ تعقل اللامنقسم وزمن هذا التعقل، بالعرض فقط، بالعرض فقط، لا على نحو اللامنقسم بالفعل.

ذلك أننا نعقله على نحو ما نعقل أنَّ اللامنقسم بالفعل لا منقسم. ومع ذلك فإن هذا اللامنقسم بالفعل يوجد فيه شىء لا منقسم (ولكنه لا مفارق أيضا) هو الذى يحدث وحدة الزمن والطول، وهذا العنصر اللامنقسم موجود كذلك فى كل متصل زمنا كان أو طولا. والنقطة، وكذلك كل قسمة، وكل مالا ينقسم على هذا النحو، تتضح لنا كالحال فى

---

(١) يجيب أرسطو هنا عن اعتراض يرجع أنه من أصل ميجارى، ويذكرنا بالحجج المشهورة التى أثارها زينون الإيلى، ونعنى: كيف نعقل كلا لا منقسما فى زمن منقسم؟ إذ يجب أن نعقل نصف المستقيم فى نصف الزمن، ونصف نصف المستقيم فى نصف نصف الزمن، وهكذا إلى ما لا نهاية له. وجواب أرسطو يستند إلى التوازى بين المتصل والزمان من جهة القوة والفعل. فالزمان من حيث إنه لا منقسم كالخط المستقيم المتصل، فهو لا منقسم بالفعل، منقسم بالقوة، ويعقل بعقل لا منقسم بالفعل، بل منقسم بالقوة (ت).

ويقول حنين فى تلخيصه " إن المعقولات لا تتجزأ، وهى التى يعرفها العقل معرفة صحيحة مثل الحدود، أعنى الأشياء المفردة والصور الهيولانية، والكم المتصل، فإنه وإن كان يتجزأ فى طبيعته، لكنه إذا كان متصلا قيل إنه لا يتجزأ. فأوائل الكمية لا تتجزأ أعنى النقطة والخط والسطح وأما الشىء الذى لا يتجزأ حقا فالمعقول الذى لا هيولى له فإنه لا يقبل التجزئة إلا بالوهم".

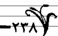
العدم. ونستطيع أن نقول كذلك فى الأحوال الأخرى، كالحال مثلا فى معرفة الشر أو الأسود، لأننا بأضدادهما نعرفهما بنحو ما، ولكن العقل الذى يعرف، يجب أن يكون هذا الضد بالقوة، وأن يكون وإياه شيئا واحدا. فإذا وجدت علة لا ضد لها، عقلت نفسها، وتكون موجودة بالفعل ومفارقة.

قد يكون العقل صادقا دائما

جملة القول: كل قضية تثبت محمولا لموضوع كالحكم نفسه. ولذلك فهى دائما إما صادقة وإما كاذبة. وليس الأمر فى العقل كذلك دائما: إذا كان موضوعه الماهية بمعنى حقيقة الشىء فهو صادق دائما، ولكن ليس حين يثبت محمولا لموضوع. لكن كما أن الإدراك بالبصر لمحسوسه الخاص يكون دائما صادقا (أمّا إذا كان الأبيض إنسانا أو لا إنسان فالإدراك ليس دائما صادقا فى هذه المعرفة) كذلك الأمر فى الأشياء العارية عن الهيولى.

(٧)
العقـل العملـى

العلم بالفعل وموضوعه شىء واحد. ولكن العلم بالقوة متقدم بالزمان فى الشخص، ولو أنه على الإطلاق ليس متقدما حتى فى الزمان، لأنّ كل ما يكون ينشأ عن موجود بالفعل، فمن الظاهر أنَّ المحسوس إنما يخرج قوة الحس التى كانت بالقوة إلى الفعل. وفى هذا الانتقال لا تنفعل الحاسة ولا تستحيل، وإذن فهنا نوع آخر من الحركة، لأنّ الحركة كما ذكرنا فعل الناقص، على حين أنّ الفعل على الإطلاق، أى فعل ما بلغ تمام كماله، هو شىء آخر.



الحاسة التى تثبت وتنفى تطلب وتهرب

فالإحساس إذن شبيه بالقول البسيط أو التصور البسيط. ولكن إذا كان المحسوس لذيذا أو مؤلما فإن النفس تطلبه أو تتجنبه بنوع من الإيجاب أو السلب، والشعور باللذة والألم هو التأثير بقوة الحس، كأنها متوسط ومتصل بالحسن أو القبيح من حيث هما كذلك. والهرب والنزوع إذن من أفعال هذه القوة، وبمعنى آخر قوة النزوع وقوة الهرب لا تتميز إحداهما عن الأخرى، ولا تتميزان عن قوة الحس، ولو أن ماهيتيهما مختلفتان[1].

وكذلك العقل

أمَّا النفس الفكرية فإنَّ الصور تحل فيها محل الإحساسات، فإذا أثبتت الحسن ونفت القبيح، هربت أو طلبت. ولهذا لا تعقل النفس أبدا بدون صور. وهذا ما يحصل مثلا من أن الهواء يؤثر فى الحدقة بصفة ما، ثم تؤثر الحدقة بدورها فى شىء آخر (والسمع كذلك). أمَّا الشىء الأخير

(١) يبتعد ابن رشد فى تلخيصه عن نص أرسطو، فهو يزعم أن العقل العملى موجود فى كل إنسان، والعقل النظرى عند بعضهم فقط. ويربط بين العقل العملى وبين الحس والتخيل، ولكنه لا يذكر الألم واللذة. وهذا نص كلامه: "فهذه القوة هى القوة المشتركة لجميع الأناسى التى لا يخلو إنسان منها وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر. وأما القوة الثانية (بريد العقل النظرى) فيظهر من أمرها أنها إلهية جدا، وأنها إنما توجد فى بعض الناس، وهم المقصودون أولا بالعناية فى هذا النوع، فنقول: أما أن هذه المعقولات العملية سواء كانت معقولات قوى أو مهن حادثة وموجودة فينا أولا بالقوة وثانيا بالفعل، فذلك من أمرها بين، فإنه يظهر عند التأمل أن جل المعقولات الحاصلة منهما إنما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا، والتخيل ثانيا. وإذا كان ذلك كذلك فهذه المعقولات إذن مضطرة فى وجودها إلى الحس والتخيل، فهى ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل ...(إلى أن قال بعد بيان أثر التخيل فى العقل العملى، وكيف يحرك الحيوان)... . والعقل الذى يذكره أرسطو فى السادسة من نيقوماخيا هو أيضا منسوب لهذه القوة بوجه ما".

فواحد، ويكون وسطا واحدا ولو أنه متعدد فى ماهيته. أمَّا عن المبدأ الذى به تحكم النفس بأنَّ الحلو يختلف عن الحار فقد سبق أنْ بيناه، ولكن يجب أنْ نعيد ذكره هنا: فهذا المبدأ هو شىء واحد بمعنى أنَّ النهاية واحدة.

وحدة الحواس

وهذه المحسوسات توجد فى الحس المشترك الذى هو واحد بالتشكيك والعدد، وتكون نسبة المحسوسات بعضها إلى بعضها الآخر فى الحس، كالنسبة بينها فى الواقع، لأنه ما الفرق بين صعوبة معرفتنا كيف نحكم على المحسوسات المختلفة بالجنس، وصعوبة معرفتنا كيف نحكم على الأضداد كالأبيض والأسود مثلاً؟ ولنفرض إذن أنَّ نسبة الأبيض، إلى ب الأسود، هى كنسبة جـ إلى د. فينتج عن هذا أنه يمكن أنْ نعكس التناسب ونقول إن أ : جـ مثل ب : د. إذا كان إذن جـ د صفتين لموضوع واحد فإنهما مثل ا ب شىء واحد ولو أنهما متميزان بالماهية. والأمر كذلك فى كل اثنين آخرين. وينطبق الاستدلال فى حالة ما إذا كان أ هو الحلو، و ب هو الأبيض.

الصور تتحرك

فالقوة المفكرة تعقل إذن الصُوَر [1] فى الأخيلة، وكما أنَّ ما يجب طلبه وتجنبه يتعين لهذه القوة فى المحسوسات فكذلك، حتى خارج الإحساس، فإنها تتحرك عندما تتعلق بالصور. مثال ذلك عند إدراك أن الشعلة نار، فإننا نعرف بالحس المشترك عند رؤيتها تتحرك أنها تدل على

(١) المقصود بالصورة هنا الإيدس أو الـ Forme.

اقتراب العدو. ولكن فى بعض الأحيان الأخرى نحسب ونتروى بالاحـ
الموجودة فى النفس أو بالأخرى بالمعانى - كأننا نبصرها - الحوادث
المستقبلة بناء على الحوادث الحاضرة. وعندما نعلن أنَّ هـذا هـو اللذيذ
أو المؤلم، عندئذ نهرب أو نطلب، والأمر كذلك فى العمل على العموم.
وأيضا فإنَّ الأشياء المستقلة عن العمل، نعنى الصادق والكاذب، هى من
جنس الحسن والقبيح، ولكن مع هذا الفارق على الأقل، أن الكاذب
والصادق يوجدان وجودا مطلقا، والحسن والقبيح لشخص معين.

تعقل الأمور الرياضية

أمَّا ما يسمى بالمجردات فالعقل يعقلها كما يعقل الأفطس: من
حيث إنه أفطس لا نعقله مفارقا، ولكن من حيث إنه تجويف (فقط) إذا
عقلناه بالفعل فإننا نعقله بدون اللحم الذى يتحقق فيه التجويف، وهكذا
فإن العقل حين يعقل الأمور المجردة، يعقل الأمور الرياضية، مع أنها
ليست مفارقة كأنها مفارقة - وبوجه عام العقل بالفعل هو وموضوعاته
شيء واحد أمَّا هل يمكن أن يعقل العقل شيئا مفارقا دون أنْ يفارق هو
نفسه المقدار أو لا يمكن ذلك، فهذا ما نفحص عنه فيما بعد.

(٨)

العقل والحاسة والتخيل

خلاصة

والآن فلنلخص ما ذكرناه عن النفس عائدين إلى القول بأن النفس
من وجه هى الموجودات نفسها. ذلك أنَّ جميع الكائنات إمَّا محسوسة وإمَّا

معقولة، والعلم من أحد الوجوه هو وموضوعه شيء واحد، كما أنَّ الإحساس والمحسوس شيء واحد. ولكن كيف يكون ذلك؟ هذا ما يجب أنْ نفحص عنه.

لا شيء في العقل لم يكن قبل ذلك في الحس

العلم والإحساس ينقسمان إذن بحسب موضوعاتهما، فالعلم بالقوة والإحساس بالقوة يقابلان الأشياء بالقوة، والعلم بالفعل والإحساس بالفعل يقابلان الأشياء بالفعل. وفي النفس قوة الحس وقوة العقل هما بالقوة نفس موضوعيهما، أحدهما المعقول بالقوة، والآخر المحسوس بالقوة. فبالضرورة كانت هذه القوى هي نفس موضوعاتها، أو على الأقل نفس صورها. أما أن تكون نفس موضوعاتها، فليس هذا ممكنا، لأنه ليس الحجر هو الموجود في النفس بل صورته. ويترتب على ذلك أنَّ النفس شبيهة باليد؛ ذلك أنه كما أن اليد آلة لآلات أخرى، كذلك العقل صورة لصور، والحاسة صورة للمحسوسات. ولكن من حيث إنه، كما يظهر، ليس هناك أي شيء يوجد مفارقا للمقادير المحسوسة، فإن المعقولات توجد في الصورة المحسوسة سواء المجردات التي تسمى كذلك أم سائر الصفات المحسوسات وأحوالها. ولهذا السبب من جهة، فإننا في غيبة جميع الإحساسات لا نستطيع أنْ نتعلم أو نفهم أي شيء، ومن جهة أخرى فإنه عند استعمال العقل يجب أنْ يكون مصحوبا بالأخيلة، لأنَّ الأخيلة شبيهة بالإحساسات، إلا أنها لا هيولى لها. ومع ذلك فالتخيل يتميز عن الإثبات والنفي، إذْ يجب أنْ تتركب المعاني لتكوين الصادق أو الكاذب، ولكن قد يقال فيم تختلف المعاني الأوليّة عن الأخيلة؟ فنقول: إنَّ هذه المعاني الأولية، بل وسائر المعاني، ليست أخيلة، ولكنها لا يمكن أن تستغني عنها[1].

(١) هذه الجملة الأخيرة على حسب تأويل هكس.



ملحق (٣)

الاسكندر الأفروديسى *

حياته ومؤلفاته والصورة العامة لفلسفته

(*) كتبت هذه الصفحات عن "الاسكندر الأفروديسى" لموسوعة الحضارة العربية الإسلامية، التى تصدر عن مؤسسة آل البيت بالمملكة الأردنية الهاشمية.



الاسكندر الأفروديسى

هو كبير الشراح الأرسطيين فى القرن الثانى الميلادى. ولد فى أفروديسيا Aphrodisia من أعمال آسيا الصغرى. ودرس الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو على يد بعض الأرسطيين وخاصة أرسطوقليس. وبلغ شهرته العلمية فيما بين عامى ١٩٨ و ٢١١م.

حيث بدأ يُعلم الفلسفة الأرسطاليسية فى أثينا، وبلغ من الشهرة فى فهم واستيعاب قضايا الفلسفة الأرسطية حدا جعل من خلفوه يلقبونه بأرسطو الثانى. ومع ذلك فقد اشتهر أيضا بخروجه على الفلسفة الأرسطية فى ثنايا شروحه فى كثير من المواضع (كرم: ص ٣٠٢).

أما مؤلفاته فقد اختلف المؤرخون حول عددها. فابن أبى أصيبعة صاحب أكمل قائمة لمؤلفاته أوردتها المصادر العربية يذكر له حوالى أربعين مؤلفا عدا تسعة شروح لكتب أرسطو، بينما يذكر له ابن النديم أسماء خمسة عشر مقالة، قللها ابن القفطى إلى أحد عشر فقط. أما فى مخطوط الاسكوريال (رقم ٧٩٤) فنجد ثبتا يحتوى على سبع عشرة مقالة هى: مقالة فى الرد على جالينوس فى مادة الممكن، ومقالة فى اللون وأى شىء هو على رأى الفيلسوف (أرسطو)، ومقالة فى أن الإبصار لا يكون بشعاعات تنبث من العين والرد على من قال بانبثاث الشعاع، ومقالة فى الحس والمحسوس على رأى أرسطوطاليس، ومقالة فى تأثير الأجرام السماوية وتدبيرها، ومقالة فى الرد على من قال أنه لا يكون شىء إلا من لا شىء، ومقالة فى قوام الأمور العامية، ومقالة فى العناية على رأى

ديمقريطس وأبيقوروس وآخرين، ومقالة فى إثبات الصور الروحانية التى لا هيولى لها، ومقالة فى أن الزيادة والنمو هما فى الصورة لا فى الهيولى، ومقالة فى المادة والعدم والكون، ومقالة فى مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس. ومقالة فى العقل على رأى أرسطوطاليس، ومقالة فى الأضداد وأنها أوائل الأشياء على رأى أرسطوطاليس، ومقالة فى الهيولى وأنها معلولة مفعولة، ومقالة فى أن القوة الواحدة تقبل الأضداد جميعا على رأى أرسطوطاليس، ومقالة فى الفرق بين الهيولى والجنس. (بدوى، أرسطو عند العرب، ص ٥٥ - ٥٧).

وقد أضاف اشتينشنيدر إلى تلك المقالات السبعة عشر، خمسة مؤلفات أخرى هى، كتاب النفس الذى ترجمه اسحق بن حنين إلى العربية وترجمه اشتينشنيدر نفسه إلى الألمانية. ومقاله فى الزمان ترجمها جيرار دى كريمونا إلى اللاتينية وذكرها البيرونى فى كتابه "ما للهند من مقولة"، وكتاب تاريخى ذكر باسم الاسكندر، وقوانين الفراسة بشرح الاسكندر، وكتاب فى التوحيد ترجمة جيرارد الكريمونى. وقد ذكره ابن أصيبعة وأضاف إليه فى نفس الموضوع كتاب بعنوان "آراء الفلاسفة فى التوحيد" (نفسه، ص ٥٧ - ٥٨).

وبالطبع فإنه يرجع الفضل للمترجمين العرب والشراح العرب فى الحفاظ على تراث الاسكندر الأفروديسى من الضياع سواء بنقله إلى العربية أو بشرحه والاستفادة منه فى فهم فلسفة المعلم الأول أرسطوطاليس.

إننا لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة خاصة للاسكندر الأفروديسى لأنه كما يبدو من استعراض تلك القائمة السابقة من مؤلفاته قد تخصص فى شرح الجوانب المختلفة لفلسفة أرسطو. ومع ذلك فإنه فى ثنايا تلك الشروح قد أضاف على أرسطو الكثير حينما خرج على نصه وحاول تأويله من زوايا جديدة. ولنضرب مثلا واحدا على ذلك من شروح الاسكندر على أرسطو. فقد كتب الاسكندر رسالة "فى النفس peri psuche"، كما كتب أول رسالة بعنوان "فى العقل perinous" قدم فيهما شرحا وتعليقا على نظرية أرسطو فى النفس وفى العقل الإنسانى.

وفى الرسالة الأخيرة يميز الاسكندر بين أربعة عقول؛ العقل الهيولانى أى العقل بالقوة، والعقل بالملكة وهو العقل الهيولانى وقد حصل على موضوع معقول ولكنه لم يتعقله بعد بالفعل، والعقل الفعال الذى يجرد موضوعات الإحساس من ماديتها ويدركها حدسا فيجعلها معقولة. وهنا يُخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل، وهو يسمى العقل الفعال من جهة اخراجه العقل الهيولانى إلى الفعل بالعقل المستفاد. فالعقل المستفاد إذن هو عبارة عن حال اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال.

وفى هذا الشرح يحاول الاسكندر توضيح نظرية أرسطو فى تفسير كيفية الإدراك العقلى؛ وهو منذ البداية يخرج على النص الأرسطى؛ فأرسطو لم يتحدث إلا عن قوتين للعقل الإنسانى هما القوة الهيولانية (العقل بالقوة). والقوة الفاعلة (العقل بالفعل). الأولى هى العقل حينما يكون مستعدا لتلقى المعقولات والثانية وظيفتها تجريد الماهيات أو المعقولات التى تنفعل بها القوة

الأولى فيتحول العقل من عقل بالقوة إلى عقل مدرك للمعقولات بالفعل. (كتاب النفس - ك٣ - ف٤ ص ١٠٨ وما بعدها). إن أرسطو إذن لم يستخدم عبارة العقل الفعال active reason (Ross, p. 148) وكان الأفروديسى أول من استخدمها فى شرحه (Copleston, p. 71).

وبهذا الخروج على النص الأرسطى آثار الاسكندر الأفروديسى مشكلة كبرى فى نظرية العقل الإنسانى وصلته بالعقل الإلهى. وتكمن تلك المشكلة التى آثارها شرح الاسكندر فى التساؤل حول الصلة بين هذا العقل الفعال وبين أنفسنا؟! إنه عند الاسكندر ليس جزءا من أنفسنا ولا قوة من قواها، ولكنه فاعل خارج يخلع على المعقولات وعلى الصور تعقلها (الأهوانى ص ٣٣ - ٣٦). وهذا يعنى أن هذا العقل الفعال ليس من العقل الإنسانى وإنما هو والإله شىء واحد؛ لقد أصبح التفسير المقبول لما قاله الاسكندر أنه والله شىء واحد (Thery p. 31). وهذا ما أكده دوهيم Duhem الذى رأى أن العقل الفعال عند الاسكندر إلهى وأنه لا يقبل الفساد وخالد وأزلى باعتباره صورة مفارقة للمادة (Duhem, p.377).

وهكذا ابتعد الاسكندر عن النص الأرسطى الذى كان موضوعه فى الأساس تفسير كيفية الإدراك العقلى لدى الإنسان. وهذا ما كشف عنه بعد ذلك وأكد عليه ثامسطيوس (٣١٧ - ٣٨٨م) فى تفسيره حيث عاب على الاسكندر خروجه على نص أرسطو وعلى تعاليمه. وقد انتقده كذلك ابن سينا فكتب قائلا "غلط الاسكندر ومن كان معه حينما فهموا أنه (أى العقل الفعال) إذا فارق صار كما كان قبل اتصاله بالبدن وليس المراد هذا

بل يعنى أرسطو أنه إذا فارق بقى كما هو على قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المعقولات لم يزد ولم ينقص بل بقى أبديا كما هو ولم يمت .. (ابن سينا، ص ١٠٦).

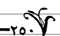
وهكذا أصبحت مشكلة "العقل الفعال" وصلته بالعقل الإنسانى التى ابتدعها الاسكندر الأفروديسى مثارا للمناقشة والجدل طوال العصور الوسطى وحتى مطلع العصر الحديث فهى لم تشغل فقط الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد من فلاسفة المسلمين بل شغلت كذلك من تأثر بهم من فلاسفة المسيحية وفلاسفة مطلع عصر النهضة الأوروبية. ومنذ ذلك الحين وإلى اليوم ظلت مشكلة "العقل" أحد المشكلات الرئيسية فى الفلسفة.



أهم المصادر والمراجع:

- Art (Alexander of Aphrodisias), the Camgridge Dictionary of Philosophy, General Editor Robert Audi, Cambridge University press 1998.
- Copleston (F.S.J.): A History of Philosophy, Vol. I Greece and Rome, Image Books, Adivision of Doubleday and Company, inc., Garden city - New York 1962.
- Duhem (P.): Le sestéme du monde, Histoire des doctrines cosmologique de Platon a Copernic, Tom. IV, Paris 1916.
- Ross (S.W.D.): Aristotle, Methuen and Co. LTD, London 1971.
- Théry (R.P.G.): Alexandre D'Aphrodise, Pelgique 1926.

- ابن سينا: تعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطوطاليس، نشر ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو عند العرب - الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٧م.
- د. أحمد فؤاد الأهوانى: مقدمة تحقيقه لكتاب ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لأرسطو، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠م.
- أرسطو طاليس: كتاب النفس، نقله إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهوانى وراجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٩م.



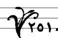
- الكندى: رسالة "فى العقل"، نشرها د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه "رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى"، دار الأندلس بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

- د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات بالكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨م. وقد نشر د. بدوى فى هذا الكتاب عشر رسائل للاسكندر الأفروديسى مفقودة فى أصولها اليونانية ولا يوجد غير هذا الأصل العربى لتلك الرسائل.

- د. ماجد فخرى: أرسطو طاليس - المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٨م.

- د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٥م.

- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٥٣م.





فهرس

الفصل الثاني

"المعرفة الحسية"

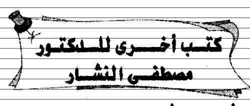
٥٧ - ١٠٠

الفصل الثالث

"المعرفة العقلية"

الفصل الرابع

"المعرفة الحدسية"



(١) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار التنوير ببيروت - لبنان ١٩٨٤م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٨٨م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م.

(٢) نظرية العلم عند أرسطو - دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٦م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٣) فلاسفة أيقظوا العالم:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٨م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين - الإمارات ١٩٩٠م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٧م.

(٤) نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٢م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م.

(٥) نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٣.

(٦) مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.



(٧) فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٥م.

(٨) التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة - دار الغرير للطباعة والنشر، دبي ١٩٩٥م.

(٩) التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):

- صدرت عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة - دار الغرير للطباعة والنشر، دبي ١٩٩٥م.

(١٠) مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتي "الجمهورية" و "القوانين":

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٧م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ٢٠٠١.

(١١) من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٧م.

(١٢) المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٧م.

(١٣) مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٨م.

(١٤) مدخل جديد إلى الفلسفة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٨م.

(١٥) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول)

السابقون على السوفسطائيين:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٨م.

(١٦) الخطاب السياسى فى مصر القديمة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٨م.

(١٧) ضد العولمة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٩م.

(١٨) تطور الفكر السياسى القديم من صولون حتى ابن خلدون:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٩م.

(١٩) فى فلسفة الثقافة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٩م.

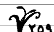
(٢٠) بين قرنين - معا إلى الألفية السابعة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٠م.

(٢١) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثانى)

السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٠م.



(٢٢) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثالث)

من أرسطو حتى ماركوس أوريللوس:

- تحت الطبع.

(٢٣) تحليل الخطاب الخطابى بين أرسطو وابن رشد:

- تحت الطبع.